Irénikon

Notre terre demeure du Logos, par Adolphe Gesché • La vie quotidienne au monastère des Grottes de Kiev, par Alberto Piovano • Relations entre les Communions: Visite à Rome de l'archevêque de Cantorbéry • Chronique des Églises (Commission mixte catholique - orthodoxe ancienne orientale à Kottayam, par E.R. Hambye; «femme et ministère» à Palerme, par É. Behr-Sigel) • Bibliographie • Tables.

Sommaire

IRÉNIKON

Tome LXII 4e trimestre 1989

Éditorial

Depuis notre dernier éditorial les choses se sont précipitées en Europe de l'Est. L'année 1989 restera mémorable par la mutation accomplie en si peu de mois. Faute de place et de données suffisamment certaines nous renvoyons à la prochaine livraison de la revue la chronique des événements qui autour de Noël ont eu leur répercussion sur l'Église en Roumanie. Mais là-bas aussi la liberté est en train d'être rendue à tous nos frères chrétiens qui, depuis plus de quatre décennies, vivaient sous l'oppression d'un régime politique qui ne cachait pas qu'un de ses buts était l'anéantissement de la foi chrétienne. En ce qui concerne les orientaux catholiques, après l'Église grecque catholique d'Ukraine occidentale et dans des conditions différentes, celle de Transylvanie a retrouvé la liberté dès la chute de Ceaucescu. Cette-fois encore nous ne pouvons que nous réjouir de ce que justice soit faite à ceux qui ont souffert trop longtemps d'une absorption forcée.

Toutefois plus de quarante années de blessures continuelles par la négation du droit à l'existence ne se cicatrisent pas en un jour. Ni en Ukraine occidentale, ni en Roumanie les choses ne seront plus comme par le passé. Dans ce dernier pays une certaine tolérance réciproque s'était établie peu à peu jusqu'à la venue du communisme. Depuis lors le régime qui a voulu écraser l'Église catholique orientale a rendu difficile pour de multiples raisons l'avènement de l'esprit de Vatican II chez ces mêmes fidèles catholiques. Étant donné les conditions qui leur étaient imposées, on ne pouvait attendre de ceux dont le droit à l'existence n'était même pas reconnu, qu'ils soient les promoteurs des perspectives ouvertes par le Décret conciliaire sur l'œcuménisme. Tout au plus pouvaient-ils voir dans le Décret sur les Églises orientales catholiques, promulgué le même jour (le 21 novembre 1964), une reconnaissance solennelle de leurs droits essentiels.

Que vont devenir dès lors les relations nouées avec patience entre l'Église catholique et les Églises orthodoxes depuis Vatican II? Le durcissement réciproque des positions sur la question

si sensible des Catholiques orientaux en pays à majorité orthodoxe ne va-t-il pas ruiner l'acquis de plus d'un quart de siècle d'efforts réciproques entre Rome et l'Orthodoxie? C'est maintenant que va devoir se manifester la vérité de ce que le Concile à innové.

Par la Déclaration sur la liberté religieuse Vatican II a, certes, fondé le droit des personnes — ici des chrétiens catholiques orientaux — au libre exercice de leurs convictions, tant comme individus que comme communautés ou Églises.

Par le Décret sur les Églises orientales catholiques le même Concile a aussi entendu promouvoir la pleine reconnaissance des droits de ces Églises au sein de la Communion romaine dont l'immense et écrasante majorité latine n'a guère fait plus que tolérer — sauf exceptions remarquables — le maintien des Églises orientales unies dans leur identité propre.

Mais par le Décret sur l'œcuménisme Vatican II a donné à tous les Catholiques une vision nouvelle des Églises qui depuis des siècles ne sont pas en pleine communion avec nous. Il a souligné, en particulier, les liens étroits qui continuent à unir à nous les Églises orthodoxes et les implications ecclésiologiques de ces liens. L'énorme effort entrepris pour parvenir à rétablir l'unité visible avec elles à partir de la foi et des sacrements que nous tenons en commun se fonde sur ce texte et sur l'esprit qui l'a inspiré.

Les trois documents de Vatican II se complètent. Le Décret sur les Églises orientales catholiques reconnaît explicitement son caractère provisoire, «jusqu'à ce que l'Église catholique et les Églises orientales séparées se retrouvent dans la plénitude de la communion» (§30). Le Décret sur l'œcuménisme, de son côté, encourage les Églises orientales catholiques dans leur désir de «vivre avec plus de pureté et de plénitude leur héritage propre» (§17). La liberté religieuse, enfin, vaut pour tous.

Il reste cependant que le Décret sur l'œcuménisme est le seul qui ouvre des voies nouvelles pour recomposer la pleine communion. C'est dans ce cadre de la communion plénière à rétablir qu'il faut situer la question ecclésiologique posée par les Églises orientales catholiques. Et non l'inverse.

Notre terre, demeure du Logos*

Les chrétiens n'ont jamais été autant qu'aujourd'hui soucieux de présence au monde. Le Congrès que nous préparons en est un éloquent témoignage, et l'on souhaite que les chrétiens n'oublient plus jamais ce commun devoir qu'ils ont avec tous les hommes. Mais ne sommes-nous pas devenus, dans le même temps, souvent bien timides en ce que nous proposons dans nos faits, nos gestes et nos paroles? Notre apport semble souvent se calquer sur ce que suggère ou présente tout homme soucieux d'un monde meilleur. Et qui est merveilleux. Mais, — sinon pourquoi sommes-nous ce que nous sommes, — n'avons-nous pas aussi quelque chose de spécifique à dire, ou à suggérer? Si nous prenions ou reprenions le plaisir et le beau risque de notre identité?

D'autant plus que, au fond, on l'attend de nous. Et qu'on nous le demande pour cela même que l'on veut faire en ce monde et de ce monde. Comme cette «science des surplus» qui viendrait donner supplément de force et de courage, de sens et d'espérance. «La richesse de l'homme est infiniment supérieure à ce qu'il en soupçonne (...), et dont l'onde resurgit sans cesse (...). C'est là ce que l'homme veut savoir. Tel est le centre de son inquiétude temporelle. Telle est la cause de sa soif, qui croît (...) plus il gagne du terrain, plus il devient conscient, tout-puissant (...). L'homme ainsi altéré attend avec raison du (croyant) qu'il (...) tire l'eau du rocher»[1].

Irions-nous gâter ce désir? Ici même, n'avons-nous à parler, pour la sauvegarde du monde, qu'en termes d'éthique? Oui, cela est impérieux. Mais, à les proclamer sans cesse et presque comme si nous les avions inventés, n'est-ce pas là qu'on nous tiendrait gentiment pour quelque peu outrecuidants? Bien plus

* Exposé présenté au Colloque de Chevetogne sur «Justice, Paix et Intégrité de la Création».

1. E. JUENGER, *Traité du rebelle ou le recours aux forêts*, Paris, éd. «Points», 1986, 141-142.

que si nous disions naïvement nos folles raisons d'aimer et vouloir sauver ce monde. Ne moralisons pas notre foi. Elle meurt certes de n'être pas accompagnée de la sincérité et de la vérité des œuvres (cf. Jc 2, 26). Elle peut même en devenir mensonge et tromperie (cf. 1 Jn 4, 20). Elle n'en dit pas moins des paroles, et des paroles de vie (cf. Jn 6, 88), là où le pain, même le pain, ne suffit pas (cf. Mt 4, 4). Le croyons-nous encore tout à fait? «Là vraiment», comme on dit? «La littérature politique (...) a son importance et (est) nécessaire au développement du peuple; il n'en existe pas moins une autre littérature qui fait écho aux préoccupations éternelles, partagées par toute l'humanité, et qui comprend les créations chères au cœur du peuple (...), et sans (lesquelles) aucun peuple vigoureux et plein de sève ne s'est encore développé»[2].

Nous verrons ici même d'autres appels, tout modernes, et qui rejoignent le vieux Tolstoï. Je voudrais qu'on n'y trahisse pas. Nous avons bien fait de reprendre le chemin du monde, et ne le quittons pas. Mais il est aussi, sur cette terre, le chemin d'Emmaüs, et du puits de Jacob, et de Nicodème. Il nous faut une terre éblouie de son destin divin. On pourrait s'y essayer. Aventure de foi et de pensée: de théologie. D'une théologie, — c'est ce que je voudrais tenter, — qui parlerait de cette terre, demeure de l'homme, comme demeure du Verbe de Dieu. Concept à conquérir (I). Identité à établir (II). Sauvegarde de finalités (III). Pré-servation de destinée (IV). Programme étourdissant, à vrai dire. Mais comme tout ce dont Dieu nous assure.

I. La conquête d'un concept théologique

Pour qu'un projet humain, — comme c'est ici le cas: sauvegarde et intégrité de la création, — ait toutes ses chances et réussisse, il ne suffit pas qu'il soit porté par une volonté politique, écologique, économique, ou même morale. Il faut que, *en amont*, il soit fondé sur le plan philosophique et métaphysique; pour nous: sur le plan *théologique*. Il faut qu'il y ait

2. Tolstoï, cité sans référence, par Alb. Camus, *Carnets*, III, Paris, 1989, 192-193.

conquête conceptuelle. «Derrière toute politique, il y a une théologie», disait Proudhon[3]. Sans métaphysique, sans théologie, la morale, — même la morale, — n'est pas assez forte; elle s'essouffle, elle finit par oublier ses raisons. L'homme a besoin d'une prévoyance sociale, mais aussi, on n'en parle jamais, d'une prévoyance rationnelle. La théologie n'est pas un luxe impardonnable. Elle est préposée au sens du sens, car toujours celui-ci peut s'user et s'obscurcir. «Quelle est l'utilité de l'utilité?», demandait Lessing. L'homme n'a pas seulement besoin de pain, mais de sens. Dans le geste de la pensée, il y a déjà un acte de salut. «Il faut toujours que des millions d'heures oisives s'écoulent dans le monde avant que n'apparaisse une heure d'une réelle importance historique»[4].

Mon propos sera donc de réfléchir à la sauvegarde théologique de notre terre, en me portant ainsi en amont conceptuel d'un projet humain. Mais je me dois d'ajouter, avec autant d'insistance, qu'un projet humain ne peut davantage tenir s'il n'est porté, *en cours* (pour reprendre la même image du fleuve), par une symbolique, qui mobilise cette fois l'affect, et non plus l'intellect. Pour citer encore une fois Proudhon: Si l'on veut qu'une réalité morale, comme la justice, prenne corps dans la société, «il faut un Peuple de Dieu en marche», — il faisait certainement allusion au peuple de Moïse au désert[5]. Dans *Les Possédés*, Dostoievski, parlant du peuple russe, ne s'exprimait pas autrement. Pour nous, ici, ce support symbolique est constitué par le peuple saint de la liturgie. Le calendrier juif connaît une fête de la Création. J'en souhaiterais autant pour la liturgie catholique, et nous pourrions, d'ici,

3. Qui disait aussi: «Une révolution n'est possible que par la philosophie». Voir tout au long des œuvres complètes de P.-J. PROUDHON, éditées par P. HAUBTMANN.

4. St. ZWEIG, *Les très riches heures de l'humanité*, Paris, 1989, p. 9. Voir aussi plus loin les idées de M. Serres, de H. Arendt et d'... Aristote sur l'indispensable *scholè* dont doivent jouir les philosophes.

5. Qui disait encore: «C'est par leurs principes philosophiques et religieux que vivent les sociétés». Voir la réédition du livre capital de P.-J. PROUDHON: *De la justice dans la révolution et dans l'Église*, dans le «Corpus des œuvres de philosophie en langue française», en 2 volumes également, Paris, 1989.

solliciter à cet égard, pourquoi pas, un geste significatif[6]. Il nous faut (re)festoyer notre terre. L'homme et la société prennent une part de leur identité devant Dieu[7]. Il y a une diaconie de célébration. Depuis le XVI[e] siècle, l'Église en Occident a progressivement perdu beaucoup de sa puissance symbolique. Elle doit la retrouver. Tout comme il revient à un État, par ses institutions, de rendre réelles et historiques les idées de justice et de liberté, il appartient à l'Église, en vue de l'Éternité, de rendre visibles et sensibles sa foi dans le Royaume, le salut de l'homme et la présence de Dieu. Part spécifique à la sauvagarde de notre terre. Les signes universalisent, tel est leur pouvoir[8].

C'est alors que, *en aval*, la pratique morale, sociale, politique et écologique trouvera tout son sens, et un sens qui ne lui sera pas contesté. Si peu contesté, que, sans cette action, il n'y aurait évidemment pas de sauvegarde de notre terre. Mais j'ai voulu préciser qu'elle ne pouvait y réussir seule. Et j'ai dit plus haut pourquoi. Si nous croyons que nous avons un enjeu spécifique et des ruptures créatrices à faire valoir en cette immense aventure dont nous sommes les porteurs. En un mot, et qui résumera notre propos: si nous sommes persuadés qu'il est important pour l'homme et pour sa demeure qu'est la terre, qu'il y ait un Dieu sur cette terre.

II. L'IDENTITÉ DE LA TERRE DE DIEU

Dans cette conquête du concept *théologique* de sauvegarde de notre terre, il me semble pouvoir avancer ceci, qui tient en quatre points.

1. Certes, notre terre est notre demeure: «Le Ciel appartient

6. J'ai été heureux d'apprendre, entre-temps, que le Saint-Synode de Constantinople venait d'accéder à la demande d'un Congrès sur l'environnement réuni à Patmos le I[er] août de cette année et demandant l'instauration de pareille célébration au I[er] septembre.

7. Voir A. GESCHÉ, *Dieu, preuve de l'homme*, à paraître dans *La Nouvelle Revue Théologique*, au début de 1990.

8. Que l'on songe au «significando causant» de la théologie sacramentaire, au «signum levatum» de l'ecclésiologie. Plus largement, à la puissance anthropologique des symboles, des mots performatifs.

au Seigneur du Ciel; la terre, il l'a donnée aux fils des hommes» (Ps 113, 24). Et encore: «La terre, il l'a faite pour qu'elle soit habitée» (Is 45, 18). Nous avons là tout le thème de l'*oïkoumenè*, si développée dans l'Église d'Orient[9]. La terre est notre *oïkos*, notre demeure[10].

2. Mais elle n'est pas que cela, et c'est en ceci que réside le fond de ma contribution: cette terre est aussi demeure du Logos divin, οἶκος τοῦ Θεοῦ Λόγου. Elle l'est à quatre titres.

D'abord, si l'on peut dire, au titre de l'éternité: dès avant la fondation du monde (cf. Ps 77, 2), la Sagesse de Dieu (son Logos) est déjà «intéressée» à ce monde des hommes, dans lequel elle se trouvera chez elle tout autant qu'elle se trouve auprès de Dieu (cf. Prov 8, 30-31). Elle a comme deux demeures[11]. «Confessio eius super caelum et terram» (Ps 148, 14). «Dès avant» la Création («les choses cachées depuis la fondation du monde», Mt 13, 35), la Trinité est ici chez elle, et quand elle viendra rendre visite à Abraham, elle sera reçue à sa table, sainte *philoxenia* où c'est bien plutôt Dieu qui reçoit (cf. Mt 19, 28; Lc 12, 37; 22, 30). «Sapientia aedificavit sibi domum» (Prov 9, 1).

La terre est ensuite demeure du Logos au titre de la Création. Le solennel «*Per Quem* omnia facta sunt» marque ici de son sceau toute la théologie chrétienne. La création a été faite sur le modèle du Logos. Le Père a créé selon l'*Exemplar* qu'était pour lui le Verbe[12]. La création n'est pas seulement «animée» (*psychè*), — cela est la part des païens, dont le cosmos, précisément, n'est pas créé (Aristote), mais simplement

9. Gorbatchev n'est certainement pas éloigné de cette tradition orientale orthodoxe quand il parle de son concept de «Maison commune de l'Europe».

10. J'ai par ailleurs montré moi-même cela à suffisance dans mes deux articles: *La création: cosmologie et anthropologie*, dans *Revue théologique de Louvain*, 14, 1983, 147-166; *Un secret de salut caché dans le cosmos*, dans un ouvrage en collaboration, «Création et salut», aux éditions des Facultés Universitaires Saint-Louis à Bruxelles, 1989, 13-43.

11. On songe au vieil Héraclite, où «le séjour de l'homme» est «séjour du divin».

12. Je renvoie à nouveau à ma deuxième contribution signalée à la note 10.

animé (Plotin)[13]. Arnobe dira superbement que le monde n'est pas muet, car il est créé selon le Logos. Le monde judéo-chrétien est un monde «parlé» (créé par la Parole), un monde fait avec intelligence et raison (logos). «Qui fecit caelos in intellectu» (Ps 135, 5).

La terre est encore demeure du Logos au titre de l'Incarnation, il est à peine besoin de le dire. Le Prologue johannique dit superbement que le Verbe est venu *chez lui*: «In propria venit»; qu'il a planté sa tente (encore un terme appartenant au vocabulaire de la demeure) parmi nous. On connaît le théologoumenon qui veut que Dieu ait créé l'homme pour rendre possible l'Incarnation de son Fils. C'est comme exprimer le désir en Dieu d'avoir capacité de résider un jour sur cette terre qui est sienne comme elle est nôtre. «Et habitavit in nobis» (Jn 1, 14).

La terre est enfin demeure du Verbe au titre de la Parousie. «Et iterum venturus est cum gloria». Dans le temps qui précédera l'accomplissement des temps, avant donc la plénitude dans l'Esprit, le Père confie «un instant» le jugement du monde à son Verbe, avant que celui-ci ne le lui remette. L'espace de ce temps, le Verbe «revient» (*iterum*) sur cette terre qui est la sienne. Cette terre (ou plutôt la présente figure de celle-ci, cf. I Cor 7,31), disparaîtra, mais non sans avoir été d'abord l'ultime lieu d'une rencontre privilégiée (*cum gloria*) du Logos. C'est sur cette terre, et non pas ailleurs, que le Père lui remet alors toute chose. C'est sur cette terre, lieu de ses premières noces avec l'humanité, que se dresse la table des noces éternelles (cf. Lc 13,29; 22,30). La terre est jusqu'au bout lieu de Dieu, demeure où agit son Logos. «Cuius regni non erit finis».

3. Ma thèse prend alors la forme suivante. Si la terre est ainsi demeure du Logos, *c'est pour cette raison*, — c'est-à-dire pour cette raison proprement théologale et théologique, — que nous chrétiens (à côté de toutes les autres raisons parta-

13. Voir R. CELIS, *Beauté intérieure et théophanie*. Méditation plotinienne, dans «Qu'est-ce que Dieu», Éditions des Facultés universitaires Saint-Louis de Bruxelles, Bruxelles, 1985, 107.

gées en commun avec tous les hommes), avons à sauvegarder cette terre. Tel est, très exactement, notre rôle de démiurges (je reviens plus loin sur cette expression). L'homme, pour la tradition judéo-chrétienne, est image et ressemblance de Dieu. Très exactement: créé selon ce Modèle, cet *Exemplar* (en grec: *Logos, archègos, paradeigma*) qu'est le Verbe. En toute littéralité: créé «Verbi gratia». Voilà pourquoi il lui est donné mission de vizirat, de seigneurie de cette terre: à lui d'en assurer la garde[14]. L'homme, porteur de l'image du Logos de Dieu, est proprement δημιουργός λογικός de cette terre, elle-même οἶκος τοῦ Θεῦ Λόγου, οἶκος λογικός. Là est notre rôle tout-à-fait propre de sauvegarde: assurer, respecter et parachever cette demeure du Verbe. Sans qu'il soit dit par là que nous désertions la sauvegarde de ce qui est aussi notre demeure. C'est *parce que* cette terre est demeure du Logos, qu'elle est notre terre. La création de la terre est en effet un don: «terram autem *dedit* filiis hominum» (Ps 113, 24). Dieu, si l'on peut dire, n'a pas simplement créé la terre. Il a créé cette demeure qui est sienne, nous l'avons vu, *et il nous l'a donnée. C'est donc ainsi qu'elle est* οἶκος ἀνθρώπου, et c'est *ainsi*, que, devenus intendants (démiurges), nous en faisons notre *oïkoumenè*. Terre qui sera dès lors terre de communion, où Dieu, en cette commune demeure, nous partage sa vie et sa présence.

4. Et enfin, ultime point de notre thèse, nous avons à préparer cette terre à son destin. Cette terre, en effet, n'est pas que terre d'immanence. Elle est, pour le croyant, demeure de l'homme, mais d'un homme «destinal», de l'homme destiné à partager un jour en plénitude la vie plénière de Dieu. Tel est le sens ultime qu'a cette demeure du Logos qui est demeure de l'homme. Cette terre, nous avons donc à le pré-server (*praeservare*), à la sauvegarder *d'avance* pour sa destinée future. Et c'est ainsi qu'elle sera véritablement notre *oïkoumenè*. Elle ne peut être l'objet d'une vulgaire *domestication* (même si, curieu-

14. Si, dans la Création, le Verbe est en somme le *Per Quem* interne à la Trinité, l'homme est d'une certaine manière, une fois la Création commencée, *per quem* externe de Dieu. En ce sens, on peut également parler légitimement de cocréation.

sement, le mot latin *domus* se retrouve ici). Le commandement: «maîtrisez la terre» n'est pas commandement d'un pouvoir arbitraire et abusif[15], il est commandement d'intelligence (de logos): maîtrisez votre maîtrise. Parce que demeure du Logos, l'homme y trouve barrière (mais, comme toute limite et finitude, une barrière est libératrice et créatrice), — barrière à toute exploitation. Cette terre de destinée, il doit la préserver comme terre de salut. Car c'est *une terre de salut*, finalement, qui a été donnée à l'homme.

Tel est le thème ici défendu. Non que j'y voie la seule raison, — même chrétienne, — de sauvegarder notre terre. Mais j'y vois une raison toute spécifique, et dont l'enjeu, c'est ce qu'il faut montrer maintenant, m'apparaît trop silencieux dans notre culture, alors qu'il me semble être, au contraire, de toute première importance, en une question qui n'est autre, finalement, que celle de notre survie. «Pendant quelque temps, notre langage ressemblera au bégaiement du grand blessé qu'on rééduque. Profitons de ce silence comme d'un apprentissage mystique»[16]. L'homme est être de destinée, et non de simple morale. Cette notion de destinée, c'est, plus que jamais peut-être, le maître-mot de notre définition. Et cette définition (cette survie), elle n'a pas trop d'un *coram Deo* pour garder toutes ses chances et offrir toutes ses promesses. Ici, plus que partout ailleurs peut-être, le monde attend quelque chose de nous, le *monde écoute la foi*[17].

III. La sauvegarde théologale de la terre

Nous venons de voir que cette terre pouvait être dite terre du Logos divin à quatre titres. Nous ne retiendrons ici que le premier, celui de la terre comme lieu du Verbe dès avant la fondation du monde (et, plus loin, le quatrième, celui de la Parousie), estimant que le deuxième (la Création avec son *Per*

15. Même s'il n'est pas non plus, bien sûr, commandement de respect craintif et conservateur.

16. Marguerite Yourcenar, *En pèlerin et en étranger*. Essai, Paris, 1989, p. 171.

17. Voir A. Gesché, *Le monde écoute la foi*, dans «Nature et mission de l'Université catholique», Louvain-la-Neuve, 1987, 51-66.

Quem) et le troisième (l'Incarnation et son *In propria venit*) sont suffisamment connus[18].

1. *La terre, demeure du Logos dès avant la fondation du monde.* — Certes, ce qui nous intéresse directement, c'est de savoir cette terre que nous habitons comme étant, de par la Création et l'Incarnation, terre foulée par notre Dieu. «La source de vie et la condition *sine qua non* de la possibilité d'exister se réduit à ces quelques mots et à la foi qu'on peut avoir en eux: "Le Verbe s'est fait chair"»[19]. Il est capital cependant de se placer en Dieu «avant la création et l'Incarnation» pour comprendre radicalement (*in radice*) comment cette terre, cette terre-ci, *peut* être, a *pu* être la terre de Dieu, et cela sans que, au contraire, elle n'en soit dans le même temps vraiment la terre de l'homme. En d'autres termes, il est très important de chercher, si l'on peut dire, à se situer *in Deo*, parce qu'il est très important pour l'homme, — c'est peut-être tout le sens de la théologie, — de savoir qui est son Dieu.

Or précisément, ce Dieu qui *créera* et qui *viendra* est, si l'on peut dire, un Dieu qui, déjà en lui-même, est un Dieu d'habitation parmi les hommes. Saint Bernard a osé ici une formule saisissante: le Verbe, qui un jour sera le «Verbum Incarnatum», n'est pas simplement le «Verbum» éternel: il est, de toute éternité, «Verbum *Incarnandum*». Comment traduire ce gérondif intraduisible? «Le Verbe qui s'incarnera»? C'est trop peu dire. «Qui doit s'incarner»? C'est risquer d'introduire la nécessité en Dieu et ruiner la gratuité. J'aimerais traduire: le Verbe éternel est celui qui est «capable» de s'incarner; qui a dans sa «nature» de (pouvoir) s'incarner; pour qui l'Incarnation n'est pas un coup de force, mais déploie une virtualité de sa divinité. «Humanitas apparuit Salvatoris nostri» (Tit 3, 4).

Ce qui signifierait que, dès en lui-même, avant que fût quoi que ce soit de ce qui est, le Logos divin était déjà, dans son éternité, en relation avec notre humanité, notre réalité, notre

18. Par ailleurs, et parce qu'il s'agit de réflexions ici complémentaires, je me permets de renvoyer encore une fois à mon article, *Un secret de salut caché dans le cosmos*, signalé plus haut.

19. Ce texte est extrait des *Carnets* de Dostoievski, accompagnant sa rédaction des *Possédés*.

terre. Il n'y est pas, il n'y a jamais été étranger, sa venue ne sera pas un acte mythologique, son habitation sur terre répondra à ce qu'il est. Il y a en Dieu une «structure de capacité» d'humanité. On se risquerait à dire: le *Verbum Incarnandum* est fait pour ce monde.

Nous avons déjà rencontré le texte des *Proverbes* qui voit la Sagesse de Dieu aussi bien chez elle auprès de Dieu qu'auprès des hommes. Cette terre a un rapport à Dieu. «Son plaisir est en elle», n'hésite pas à écrire le Prophète (cf. Is 62, 4). Il y a un lien déjà éternel et virtuel de désir divin du cosmos, comme lieu de son plaisir, où il sera chez lui et en bonheur. La terre est donc déjà *oïkos Logou* dès avant sa création. On comprend que K. Rahner, dans une thèse célèbre, ait pu voir l'Incarnation comme «ne pouvant être» (raison de convenance) que l'acte du Fils[20].

Ceci est fondamental. Car si Dieu est ainsi vu immédiatement dans la tradition judéo-chrétienne comme Dieu de Lumière et d'Intelligence[21], comme Logos, les conséquences en sont tout sauf banales pour notre terre. Dans la Genèse, le premier acte de Dieu sera d'ailleurs un geste de Lumière. Et tout comme cette première création se fait par la parole, par le Logos, de même, en cette Genèse du Nouveau Testament qu'est le Prologue, *In principio*, c'est du Logos qu'on nous parle, et dont on nous dit qu'il était auprès de Dieu et qu'il était Dieu, dès avant la création du monde.

Qu'est-ce à dire? Que le rapport entre Dieu et le monde n'est pas un rapport d'immanence, mais, justement, un rapport d'habitation, un rapport de Sujet à Sujet. Je m'explique. Dans un rapport d'immanence, comme il en est du cosmos païen, le monde est «divin», entendons qu'il n'est pas vraiment monde humain, mais immergé dans le *theïon*, qu'il est partie du *divinum*. La divinité, avons-nous vu, y est âme (*psychè*) du cosmos, elle n'en est pas Logos. On connaît le mot du vieux

20. K. RAHNER, *Quelques remarques sur le traité dogmatique* «De Trinitate», dans «Écrits théologiques», Paris, 1967, 105-140.

21. Voir A. GESCHÉ, *Apprendre de Dieu ce qu'il est*, dans «Qu'est-ce que Dieu?», Bruxelles, Éditions des Facultés Universitaires Saint-Louis de Bruxelles, 1985, 715-753 (surtout 716-720).

Thalès: «Le monde est plein de dieux». C'est ce qu'ont représenté les cosmogonies et les théogonies, où le cosmos et l'homme ne sont finalement que parcelles, débris ou émanation des dieux. La terre et l'homme n'ont pas alors consistance et autonomie.

Le rapport de transcendance qu'indique au contraire un Dieu qui est Logos, c'est-à-dire Intelligence et Sujet (à Sujet), signifie *d'avance* que notre terre, quand elle sera, sera un royaume de liberté et d'autonomie, de non-présence obsédante (ce qui serait s'il en était la *psychè* immanente). «Celui qui a fait l'homme en vue de la participation à ses propres biens (...) ne pouvait le priver du plus beau et du plus précieux des biens, je parle de la grâce de l'indépendance et de la liberté. En effet, si quelque nécessité dominait la vie humaine, l''image' serait mensongère sur ce point, étant altérée par quelque chose de dissemblable au modèle»[22]. C'est dire que le rapport de l'homme à la nature sera et devra et pourra être un rapport «intelligent» et responsable, non celui d'un être soumis à des lois et aux dictées d'un *divinum* immanent à respecter dans la crainte (cf. Gn 9, 2-3).

Mais tout cela parce que, «dès avant», *dès le principe*, la présence de Dieu au monde est celle d'un Logos. C'est-à-dire non pas présence mêlée et diffuse, comme celle d'un sacré anonyme et neutre (présence au fond d'une «chose»), mais présence de Sujet (ce qui, encore une fois, ne serait pas le cas d'une âme du monde), — présence de Sujet, c'est-à-dire dialogue, offre, désir, et non point présence (est-ce une présence?) fusionnelle, de l'ordre du besoin et de la possession, et finalement de la destruction de l'autre. La chose est capitale.

2. *La terre, demeure de deux Sujets.* — Elle est capitale, car elle signifie d'emblée que, même si, selon notre thèse, la terre est demeure du Verbe, elle n'en est pas moins dans le même temps et pour cela même la nôtre, et que donc nous aussi nous y sommes chez nous. Et que le rapport avec Dieu y sera donc un rapport respectueux et de liberté, sans que l'un em-

22. Grégoire de Nysse, *Or. Cat.*, dans PG 45, 24.

piète sur l'autre. La terre sera terre de rencontre, de dialogue et d'échange, — de parole (logos) précisément —, non de confusion ou de fusion meurtrière. C'est en ce sens que Lévinas a pu risquer une formule audacieuse en disant que tout l'honneur de Dieu était d'avoir, en créant l'homme, posé un être «a-thée», entendons: non pas un être sans Dieu, mais un être «séparé», distinct, qui peut dire oui (ou non), sans être sous loi de nécessité et d'absorption[23].

Or cela n'est-il pas précisément parce que, dès avant la fondation du monde, le Dieu qui y préside est tout entier Logos, c'est-à-dire Sujet (Personne, trois Personnes)? Le mystère de la Trinité est ici requis. Dans son rapport à notre terre, Dieu n'est pas quelconque, si j'ose dire, mais Logos. Logos *ex Quo*: «Ex quo omnis paternitas in caelo et in terra nominatur» (Eph 3,15); Logos *per Quem*: Image du Père (cf. I Cor 11,7), selon laquelle tout sera fait (cf. Jn 1,3); Logos *in Quo*, cet Esprit en lequel nous sommes et «parlons» avec Dieu (cf. 1 Cor 2. 10-16). Serait-il déplacé de penser que les Stoïciens ont ici quelque chose à nous apprendre dans leur triple et indivise qualification du Logos comme Logos séminal (le Père), Logos proféré (le Fils, sa Parole subsistante) et Logos endiathète (l'Esprit qui séjourne en nous comme en son Temple et y parle à notre propre esprit en gémissements inénarrables, cf. Rm 8,26)?

Il y a à cette théologie de Dieu comme Logos, un caractère absolument peu banal (et qui mériterait d'ailleurs, comme le souhaite J.-L. Marion, qu'on restituât au logos son statut théorique dans le débat actuel sur la rationalité)[24]. C'est pourquoi je disais qu'il était important, pour comprendre notre terre, de comprendre d'abord (et dans son éternité) quel est notre Dieu,

23. Emm. LEVINAS, *Totalité et infini*, La Haye, 1961, 29-35.

24. J.-L. MARION, *Sur l'ontologie blanche de Descartes*, Paris, 1981. Voir aussi A. GESCHÉ, *Du dogme comme exégèse*, à paraître en 1990 dans la *Revue théologique de Louvain*. Référence y est faite aussi à la littérature philosophique actuelle sur la crise de la rationalité du type des Lumières. L'appel à une rationalité qui se chercherait du côté du Logos, plutôt que de la *ratio-noûs*, permettrait tout en même temps d'éviter le danger d'un retour de l'irrationalisme.

le Dieu qui créera cette terre. Dire que Dieu est Logos, c'est dire d'avance qu'il est salut. Il faut citer ici un texte étonnant de Platon, où il élargit subitement jusqu'en dimension métaphysique, ce qui n'était d'abord que citation d'un proverbe («Le commencement est la moitié de toute action»). Texte de Platon qui prend tout son sens si l'on se rapelle que Logos et *Archè* sont intimement liés («In principio, ἐν ἀρχῇ, erat Verbum»), Jn 1,1). «Le commencement (Ἀρχὴ γάρ), écrit Platon, est (comme) un dieu (καὶ θεὸς) qui, aussi longtemps qu'il *séjourne* parmi les hommes (ἐν ἀνθρώποις ἱδρυμένη), sauve toutes choses (σῴζει πάντα)» (*Les Lois*, VI, 775e). Texte étonnant, car nous y retrouvons presque mot à mot notre Prologue: l'idée d'un Dieu qui est Principe et Intelligence; celle du séjour, de la demeure («habitavit» et ἱδρυμένη) de ce Dieu parmi nous (ἐν ἀνθρώποις, «in nobis»); celle enfin que ce séjour est salutaire (σῴζει).

Dieu sauve tant qu'il séjourne, et même *en tant* qu'il séjourne parmi les hommes, et cela parce qu'il y est chez lui, depuis toujours, parce qu'il est *Archè*. H. Arendt, philosophe du politique, souligne que ce qui peut perdre l'humanité, c'est la rupture avec l'origine, avec la tradition, parce que cette rupture avec l'*archè*, telle qu'accomplie avec Marx et Nietzsche (et même si ce fut inévitable et un moment nécessaire) est ruineuse[25]. C'est aussi un C.N. Cochrane qui a souligné que l'historiographie antique a connu sa fin, faute d'avoir établi un «principe d'intelligibilité historique», et que c'est saint Augustin qui a résolu ce problème en substituant le «logos du Christ à celui du classicisme comme principe de compréhension»[26].

Dire donc que Dieu est Logos, et qu'il l'est d'une terre où il est chez lui, c'est dire d'avance que cette terre sera «raisonnable», «rationnelle», (*logikè*), parce que et puisque posée et conçue par lui comme son lieu, lieu du Logos et lieu de logos. Et que, pour cela même, quand elle sera lieu de l'homme, elle ne sera pas lieu quelconque. Il est bon pour l'homme que son

25. H. ARENDT, *La crise de la culture*, Paris, éd. «Folio-Essais», 1989, 28-57.

26. C.N. COCHRANE, *Christianity and Classical Culture*, New-York, 1944, 474 (ici cité d'après Arendt).

Dieu soit ce Dieu-là, Dieu-Logos. Il est bon pour l'homme que sa terre soit celle de Dieu.

Risquons un *théologoumenon.* Nous avons tous en tête le schéma suivant: «Dieu, création, chute, salut», et il est sans doute le meilleur. Mais serait-il insane de proposer, rien que pour «donner à penser», la séquence suivante: «Dieu, salut, création»? Je veux dire: Dieu souhaite donner sa vie en partage (ce qui est proprement la définition positive du salut), et, *pour cela,* crée et se constitue cette demeure où il pourra offrir sa rencontre. Dieu a créé la terre par désir de l'homme. Notre Dieu n'est pas, comme celui de l'Olympe, un dieu du seul ciel. Notre Dieu n'est pas comme Orphée qui, s'il descend, ne descend qu'aux Enfers. Il est un Dieu qui descend sur la terre. Et sur une terre désirée. «Sur la terre comme au ciel».

3. *Une sauvegarde de salut.* — Mais s'il est donc bon pour l'homme que sa terre soit aussi celle de son Dieu, *oïkos anthrôpou* et *oïkos toû Theoû Logou,* c'est très exactement ici que nous rencontrons notre impératif de la sauvegarde *chrétienne* de cette terre. Nous sommes au cœur de notre colloque.

On sait qu'une des caractéristiques du texte judéo-chrétien sur la création, est qu'il n'introduit pas de dieu-démiurge dans la formation du monde. Parce que Dieu seul est créateur. Mais ce silence du texte demande peut-être une analyse plus fine. Cette absence de dieu concurrent, est-elle due uniquement à l'unicité de Dieu (monothéisme) et à sa toute-puissance qui n'a pas besoin d'être aidée pour que le monde soit «bon et beau», pour qu'il soit précisément *cosmos*? Oui sans doute. Mais ne pourrait-on risquer plus avant? S'il n'y a pas de démiurge qui intervient dans la fondation du monde, n'est-ce pas aussi parce que, justement, c'est l'homme qui, dans la perspective judéo-chrétienne, est en quelque manière ce démiurge de la création divine?[27]

L'homme, créé à l'image et ressemblance de Dieu, — et donc tout particulièrement selon le Modèle-Exemplar qu'est le

27. Voir plus haut la distinction faite entre démiurgie divine interne et démiurgie humaine externe.

Logos de Dieu, — est précisément celui qui va recevoir vocation d'aménager cette terre. Il en est le lieu-tenant, à qui elle est confiée, — on sait en quels termes solennels, — pour qu'il l'habite, la fasse fructifier et la «soumette». L'homme y est précisément (et bien avant Platon et Aristote) le *zôon logikon*, — entendons: le vivant-à-l'image-du-Logos, — qui va pouvoir retraverser, comme image de l'Image, cette Création traversée une première fois par le Logos du Père (*Per Quem*).

Dieu s'est reposé au septième jour, nous dit-on. Ce «Dieu du sabbat», comme dit Koyré[28], n'est pas, (ou plutôt: n'est plus) un «Dieu de la semaine». Celle-ci nous est confiée; ce sont «les jours de l'homme» (et le dimanche sera «le jour du Seigneur»). L'homme, image du Logos, va donc retraverser cette création *logikè* et, très exactement, en faire (achever d'en faire) l'*oïkoumenè*, la terre-maison, la terre-demeure de l'homme, bien sûr (c'est notre terre, la terre à nous donnée), mais, si nous sommes d'accord avec l'idée ici défendue, la terre-demeure de l'homme *et* de Dieu. «Ecce domus Dei et hominum». Et je préciserais: il va en faire une *oïkoumenè logikè*, demeure du Logos et des hommes, demeure où Dieu et l'homme vont avoir partage.

C'est très exactement ici que se joue ce rôle de sauvegarde dont on nous parle, mais dont il nous faut parler en nos termes chrétiens. La terre peut être terrible: terre de terreur. Sophocle parlait de l'homme comme d'un animal terrifiant[29]. Nous le savons mieux encore aujourd'hui. Elle peut être lieu redoutable et inhabitable, et dans tous les domaines, du plus matériel au plus spirituel en passant par le moral. Rendre cette terre habitable et non pas la rendre au chaos, n'est-ce pas un des sens du prescrit: «soumettez-la» (car elle peut être sauvage, *sylvatica*)? Faites-en (préservez-la; ou encore: travaillez-la, — au sens que la Genèse comme la psychanalyse don-

28. A. KOYRÉ, *Du monde clos à l'univers infini*, Paris, éd. «Tel-Gallimard», 1973, 283-331. C'est toute la querelle entre Newton et Leibniz (ce qui explique aussi l'autre expression de «Dieu de la semaine»). Lire aussi: A. PEREZ DE LABORDA, *Leibniz y Newton*, 2 vol., Salamanque, 1977.

29. Dans le célèbre chœur d'*Antigone*.

nent à ce mot), — Faites-en un lieu «raisonnable» (entendons: «logikos»). Le chrétien doit travailler à lui donner toute sa dimension de séjour. Sait-on que le mot grec ἔθος veut d'abord dire «séjour», et de là «habitudes», «mœurs», «éthique» (la morale, on le voit, n'est pas absente de mon propos, mais à ce que je crois sa juste place). L'homme est un être qui est fait pour habiter, et c'est en habitant, mais en habitant bien et non pas sauvagement, qu'il se fait homme. «Initium vitae hominis aqua, et panis, et vestimentum, *et domus protegens*» (Eccli 29,28).

4. *Une sauvegarde théologale.* — L'homme, pour se comprendre, a toujours été frapper à la porte des dieux[30]. Il importe aujourd'hui plus que jamais, — où réapparaissent des signes positifs, ceux du surgissement d'une nouvelle génération morale, plus sensible que la précédente aux valeurs de transcendance, — que nous, chrétiens, rendions cette terre conviviale au Logos divin, où l'homme puisse ainsi trouver l'accomplissement de son *zôon logikon.* C'est bien ici que se dit notre responsabilité chrétienne de sauvegarde.

D'autant qu'on nous le rappelle et demande. «Notre héritage n'est précédé d'aucun testament», dit René Char en une formule obscure, comme tout oracle de vraie révélation. Que veut-il dire? Comment le comprendre[31]? Sans doute ainsi: que nous *avons* un formidable héritage, mais qu'il n'y a plus personne pour nous le donner. «(Sed) nemo qui aperit» (cf. Ap 3,7). Il n'y a plus personne pour nous le transmettre. Nous sommes héritiers, et héritiers légitimes, mais il n'y a plus de testament et de testateur, plus de «notaire», de notificateur pour nous y instituer. En sorte que nous sommes, dès avant de pouvoir posséder, déjà dépossédés.

Dépossédés donc, mais non pas parce qu'il n'y a rien, mais parce qu'il n'y a personne pour nous dire le sens, pour nous livrer les clés qui nous permettent d'ouvrir et de lire cet héri-

30. Voir A. GESCHÉ, *Dieu, preuve de l'homme*, à paraître dans la *Nouvelle revue théologique*, en début de 1990.

31. Pour ceci, je m'aide des premières pages du livre déjà cité de Hannah Arendt, commentaire lumineux de l'énigme de Char.

tage. Les choses sont alors là, mais vides et muettes, précisément *alogoï*, sans logos, sans Logos. Le chrétien doit être démiurge aujourd'hui, précisément en étant de nouveau «économe» (*oïko-nomos*), intendant de cette maison dont le Logos nous fait héritage. Οἰκονόμοι μυστηρίων Θεοῦ (cf. 1 Cor 4,1). Nous sommes là pour faire signe à l'héritier, lui transmettre l'héritage de l'*oïkos*, faisant de cette terre son *oïkoumenè* véritable.

La même Hannah Arendt, déjà citée, montre très bien qu'il y a crise, («crise de la culture», comme elle le dit explicitement par le titre même de son livre), lorsqu'il n'y a plus tradition, disons en notre langage: *tra-ditio*, *para-dosis*, transmission. En effet, le monde est alors muet, c'est-à-dire de nouveau sans logos. D'où crise, abandon, désastre, «terra inanis et vacua» (Gn 1,2), terre terrible et qui va jusqu'à pouvoir être détruite, comme nous le savons aujourd'hui. Quand sont perdues les clés, quand est perdu le sens du sens.

Mais l'histoire reprend ou peut reprendre «quand à nouveau les consciences en héritent et la questionnent» (Kafka). Telle était la tâche de la conscience, selon Hegel. Je dirais, comme théologien: telle est la tâche de notre logos, image du Logos. Et à cet égard, j'insisterais sur cette responsabilité «logique» de notre être chrétien. Notre responsabilité dans la cité n'est pas seulement matérielle ni même morale, elle est aussi intellectuelle, spirituelle, philosophique, théologique et liturgique. Des philosophes comme M. Serres, H. Arendt (et M. Foucault en exprimait le regret pour lui-même au soir de sa vie) critiquent les philosophes qui passent à un engagement politique tel, qu'il leur fait quitter leurs devoirs imprescriptibles de penseurs, et pour lesquels Aristote déjà réclamait, au profit même de la cité, le droit de loisir (*scholè*). J'en dirais autant de nous, comme chrétiens, prêtres, moines et théologiens. La sauvegarde de notre terre passe aussi par là[32].

32. Voir R. THOM, *Esquisse d'une sémiophysique*. Physique aristotélicienne et théorie des catastrophes, Paris, 1989. Ce mathématicien vient d'écrire là un livre où il consacre quelques chapitres à Aristote. Avec, notamment, cette justification: «Seule une métaphysique réaliste peut redonner un sens au monde»

5. *Une sauvegarde diaconale.* — Ce serait sans doute opportunément le lieu et le moment de renouer avec le vieux thème de l'homme prêtre de l'univers. Où l'on retrouverait l'expression liturgique de la θυσία λογική, du *sacrificium rationale*. L'homme chrétien, comme démiurge de cette terre, est le liturge de cette création par le Logos, de cette création «logique». Et le mot latin même de *colere* implique sémantiquement à la fois l'idée d'habitation (*oïkos*) et celle de culte, d'action de grâces. Ce dernier mot, à condition d'être pris et compris dans toute sa force active, ne serait-il pas celui qui, en langage chrétien, relaierait celui de conscience, dont parlait Hegel à l'instant? La liturgie a d'ailleurs tout un décor cosmique, sensible depuis les Pères grecs jusqu'à Teilhard de Chardin. L'eucharistie (et tout sacrement, d'ailleurs, pour d'autres éléments de la terre) est un «travail» du pain et du vin, et à ce titre déjà une transfiguration «logique» de cette terre.

Il ne nous suffit pas de moraliser (on l'a toujours fait). Il faut redonner sens, finalités, raison (logos), raisons de croire (comme on parle de raisons de vivre). On meurt tout autant de la perte du sens, de l'Orient («être désorienté»), des grandes idées qui font vivre, des questions adéquates et significatives. À la suite de Kafka, H. Arendt parle de l'importance des événements-de-pensée[33]. C'est à ce niveau aussi que l'homme sauvera ou sauvegardera son monde. L'Église, sans doute parce qu'elle avait été trop «verticale» (apparemment: «rien que Dieu»), est devenue parfois trop «horizontale» (apparemment: «rien que l'homme»). Ne pourrait-on ici souhaiter qu'elle soit plus «diagonale»: remettre en rapport, comme c'est sa mission propre, Dieu et l'homme? Or cette mission diagonale et dialogale ne serait-elle pas le reflet de ce qu'est le Logos en la Trinité (et ne serait-ce pas un des sens du *Filioque*?), dans la Création et dans l'Incarnation? Logos veut dire aussi: lien (*legeïn*).

Prêtre de la création du Dieu-Père, le chrétien serait ici diacre du Logos qui a sa demeure en cette terre. Le diacre n'est-il pas celui qui profère la Parole aux fidèles? C'est ainsi

33. Hannah Arendt, *o.c.*, 20-22.

que le chrétien rendra le monde éloquent (*e-loquens*, re-disant son logos), s'il est vrai selon R. Char, que «les mondes éloquents ont été perdus»[34] et qu'il faut rendre à nouveau audible le Logos qui s'y trouve. Rappelons-nous Arnobe. Ou Claudel: «La terre a rompu le silence, tout à coup elle s'est mise à dire ce qu'elle sait! (...) / Parce que l'heure est venue tout à coup, surprise que l'on soit capable de parler!»[35] Nous avons à rendre le monde théo-logal, sinon théo-logique (*theologikos*), à le «rethéologiser», lieu de Dieu et de l'homme.

Telle est la véritable démiurgie du chrétien en sauvegarde du monde. Démiurgie diaconale de la Parole, dont il est dit que nous ne sommes pas des domestiques (cf. Jn 15,15), mais des amis. Si nous sommes seigneurs de cette terre, c'est une maîtrise d'hommes libres que nous y exerçons (cf. Gn 1, 28), celle de porteurs de la Parole, et d'une Parole qui justement la rend habitable. Nous n'habitons pas une tanière. «Sapientia aedificavit sibi *domum*» (Prov 9,1). Déjà «à l'aube du christianisme, Plotin est un des premiers philosophes à s'être interrogé sur l'oubli dévastateur qui aliène l'humain (...). 'Qu'est-ce donc, demande-t-il, qui a pu agir sur les âmes au point qu'elles en oublient leur père divin (...) au point de ne plus savoir ce qu'elles sont?'»[36]. Ne devrions-nous pas parler ici, équivalemment, d'un oubli du Logos, tout aussi dangereux et dont il faut délivrer l'homme?

Car le langage du cosmos est celui d'un Logos, et donc d'une liberté, et non plus celui, tout païen, d'un Fatum, qui lui aussi est «parole» (*fari*), mais parole de fatalité. Adam fut appelé à *nommer* les choses de la création (cf. Gn 2,19). Qu'est-ce à dire, sinon qu'il fut institué là co-créateur: sa parole de nomination achevait la Parole de création. En parlant et en nommant au nom même du Logos, l'homme est en ce sens co-créateur avec le Logos et rappelle, en la (re)nommant, que cette terre est demeure du Verbe et *ainsi* véritable lieu de l'homme.

34. R. CHAR, *Œuvres complètes*, éd. Pléiade, Paris, 1983, 26.
35. P. CLAUDEL, d'après le recueil composé d'extraits religieux: *Bréviaire poétique*, Paris, éd. Poche, 1962, 120; voir aussi, *ibid*, 67 et 84.
36. R. CELIS, *o.c.*, 106.

C'est en tout cela que je verrais vraiment le chrétien en sa fonction spécifique de sauvegarde: sauve-garder la terre, c'est-à-dire, très exactement (et comme littéralement): *garder ce qui est sauvé*. À Dieu de sauver; à l'homme de garder. Dieu sauve; l'homme garde (dans un sens actif et non passif) ce que Dieu sauve. N'aurions-nous pas ici enfin conquis le concept chrétien de sauvegarde du monde, que nous appelions au début? Qu'en construisant une *oïkoumenè logikè*, le chrétien y préserve, au reste pour le bien propre de tout homme, la demeure du Logos qu'est cette terre de salut, c'est-à-dire de présence et de rencontre de Dieu.

Dieu sauve. C'est le salut au sens de partage de la vie de Dieu («Dès avant la fondation du monde» dans le désir de Dieu; Création; Parousie et Vie éternelle). Et c'est le salut au sens plus habituel du mot (Incarnation, Rédemption, Résurrection).

L'homme garde. Il garde le salut, il sauve-garde l'*oïkoumenè logikè*. L'homme garde, — mais intelligemment (*logikôs*) et inventivement, non dans une crainte immobile mais en responsabilité de lieu-tenance, — la création «logique», le salut opéré par le Logos, l'attente parousiaque du Fils apportant le salut plénier et destinal. Nous avons là, comme chrétiens et croyants, un rôle propre. Et qui, si nous ne le tenons pas, ne le sera par nul autre.

Rôle d'intendants du Logos, veilleurs de cet instant d'équilibre où «toute chose est saisie à l'instant de la grâce» (Angelo Barile). Christophe Colomb, dans l'Atlantique déchaîné, faisait à celui-ci lecture du Prologue. La tempête écoutait le Logos, comme l'océan primordial était visité par le Souffle de Dieu et le lac galiléen par le Seigneur commandant au vent. Nous aussi nous devons crier le Logos divin sur notre terre. Orphée, à qui la patristique grecque a souvent comparé le Seigneur, calmait les bêtes sauvages avec sa lyre et transportait les montagnes. Que n'avons-nous «de plus grandes choses à faire» (cf. Jn 14,12), en proclamant à cette terre son Logos!

Au reste, à chaque Credo, n'est-ce pas ce que nous faisons? «Il me semble, dit superbement Claudel, que j'assiste (alors) à la création du monde (...), je vois l'humanité en travail qui

enfin réussit à s'arracher du cœur la nomination définitive»[37]. Je dirais même qu'alors nous la continuons. Car il y a une confession de foi en la création, et en cette confession de foi seulement elle est pleinement elle-même. Car la création n'est pas un simple fait, elle est une réalité confessée («Je *crois* en Dieu créateur ...»), elle est réalité transie de son Logos et de mon logos.

Et le monde attend de nous, plus que nous ne le croyons, cette confession spécifique. Une nouvelle génération monte, avons-nous dit, et qui (ré)écoute la foi[38]. «Le Verbe repose sous les vocables comme le fond d'or sous le tableau d'un primitif. Si donc le Verbe n'anime plus les vocables, leur flux recouvre un silence terrible»[39]. Reprenant à son compte, «à l'improviste», comme il dit, une idée de Goldberg en son livre sur Maïmonide, le même Jünger en transcrit que «la terre est devenue désormais trop petite, et qu'il faut, par conséquent, attirer sur elle l'ensemble du cosmos». Et il n'hésite pas devant ceci: «Seule, une révélation en serait capable. Mais pour la recevoir, il faudrait se mettre dans l'état de recueillement rituel, et c'est en lui qu'on devrait chercher l'unique espoir de surmonter la destruction du monde (...). Ce qui ramène à la question de savoir si la figure du Travailleur cache en elle des qualités théologiques»[40]. Comment ne pas songer à Heidegger qui parlait du «manque des noms salutaires». Il y a quelque chose de sauveur dans les mots. Ils survivent aux choses, résistent et peuvent redevenir porteurs de sens et sauver (peut-être même «recréer» Dieu s'il est «mort»). «Quand s'ébranla le barrage de l'homme, aspiré par la faille géante de l'abandon du divin, des mots dans le lointain, des mots qui ne voulaient pas se perdre, tentèrent de résister à l'exorbitante poussée. Là se décida la dynastie de leur sens»[41]. Les mots gardiens, comme on dit des anges gardiens. Les mots nous sauve-*gardent*, nous *sauvent*-garde(nt).

37. P. CLAUDEL, *L'épée et le miroir*, Paris, 1939, 65.

38. Voir A. GESCHÉ, *Le monde écoute la foi*, *o.c.*

39. E. JUENGER, *Traité du rebelle ou le recours aux forêts*, Paris, éd. «Points-Seuil», 1981, 142.

40. E. JUENGER, *La cabane dans la vigne*, Paris, éd. «Biblio», 1980, 188.

41. R. CHAR, *o.c.*, 255.

L'homme démiurge est justement celui qui sauvera les noms et les mots salutaires; celui sauve-gardera (en français, «sauver» et «garder» ont même racine linguistique), qui gardera ce qui sauve. Oserai-je appeler l'homme: le sauveur du salut? Pourquoi pas? Le Logos et l'homme en un «admirable échange». C'est ce que chantait Silesius: «Mein Heiland, der ist Gott / Und ich der andern Dinge», «Dieu est mon Sauveur / Et je le suis, moi, des autres choses»[42].

IV. LA PRÉ-SERVATION DE NOTRE DESTINÉE «LOGIQUE»

En cette sauvegarde de la terre du Logos, on aura déjà vu que se dessinait un enjeu qui dépassait tout enjeu simplement séculier. Qu'il s'agissait d'un enjeu de destinée, et même, très précisément, d'un enjeu de destinée théologale. L'homme, qui a reçu en partage la demeure terrestre du Verbe de Dieu, est fait pour une finalité qui dépasse tout ce que pourrait définir un simple programme éthique. Il est fait pour plus, et dont il ne faudrait pas pratiquer l'oubli. C'est même là, à mon sens, un des tout grands défis chrétiens d'aujourd'hui. Nous avons tellement bien pris le train des préoccupations éthiques de ce monde (et certes il le fallait), que nous perdons le fil et la mémoire de notre être destinal au sens fort: celui d'un être appelé par son Dieu à partager un jour sa propre vie après la mort, en quoi consiste proprement le salut en son achèvement. «Homo natus est elevari supra se» (S. Bonaventure, *In II Sent*, d 3, p 2, a 3, q 2).

C'est ici que doit jouer, pour nous aider en notre réflexion, le quatrième titre qui fondait cette terre à être οἶκος τοῦ Θεοῦ Λόγου, à savoir la Parousie. Cette fois, en effet, c'est délibérément vers l'avenir que nous sommes tournés. «Cuius Regni non erit finis». Notre terre, demeure du Logos, est porteuse d'une capacité d'en haut. Notre terre a une flèche eschato-*logique* (dernière manifestation de son Logos divin) qui la promet à une destinée d'éternité. Lorsque le Christ est représenté, dans l'iconographie, portant le globe crucifère et qu'il y

42. SILESIUS, *Le pèlerin chérubinique*, II, 66.

est nommé et désigné du titre de «Salvator *mundi*», c'est de cela qu'il s'agit. Il y a là une conjonction du cosmique et de l'anthropologique qui donne au salut toute sa dimension[43]. De par la force, la *virtus* du Logos qui l'habite, notre terre, — même s'il est vrai que l'homme seul est appelé au partage intime, — porte en elle des capacités d'éternité. Quand le Logos parousiaque viendra dans sa gloire, il les viendra déployer en les ouvrant sur les demeures éternelles (cf. Lc 16,9; 2 Cor 5,1).

«Sauve-garder» notre terre prend alors un sens transcendant. Il s'agit cette fois de *préserver* (praeservare), c'est-à-dire encore et toujours de sauver («servare» a même racine que «salvare»), mais de sauver, de sauvegarder *d'avance* («prae») ce qui n'est encore, si l'on peut dire, qu'un rêve du Logos, une vocation non encore achevée. C'est pourquoi, le mot de sauvegarde fait mieux place ici à celui de pré-servation (si l'on comprend bien, cependant, que ce mot, comme l'autre, a valeur dynamique et inventive, et non pas immobile et conservatrice).

Sauvegarder cette terre, c'est maintenant sauve-garder (au sens qui a été dit plus haut, où l'homme est appelé à garder ce que Dieu sauve ou veut sauver) la *destinée* de cette terre. Très concrètement, c'est y préserver ce que j'appelle les *structures de capacité* qui y sont déposées en germe et dont la présence en elle, dès maintenant, va bien au-delà de la figure qui passe (cf. 1 Cor 7,31). Je verrais ici trois de ces structures d'avenir déjà tissées dans la trame de notre terre en vue de l'accomplissement et dont nous aurions donc la charge dès ici-bas, — nouvel aspect spécifique de notre être chrétien au monde, —: structures de créativité, de capacité et de destinée[44].

1. *Pré-servation de structures de créativité.* — Le Logos qui habite notre terre est ce Logos de création par lequel (*Per Quem*) le Père a fait toutes choses. «Amen (...) qui est principium creaturae Dei» (Ap 3, 14). C'est dire que notre terre est

43. Voir ma communication à Princeton, *La création: cosmologie et anthropologie*, publiée dans *Revue théologique de Louvain*, 14, 1983, 147-166.

44. Ceci permet en même temps de reprendre certains aspects qui eussent été développés si j'avais repris les deuxième et troisième titres de la terre à être *oïkos tou Logou*, à savoir la Création et l'Incarnation.

transsie de créativité. Elle n'est pas une terre «morte» (*inanis et vacua*, cf. Gn 1,2; *in vanum*, cf. Is 45,18), simple support. Elle est vivante et source de vie. Précisément parce que le Logos, comme nous l'apprend superbement le Prologue, n'est pas seulement Sagesse et Lumière, mais aussi Vie: «et vita erat lux hominum» (Jn 1,4). La terre est habitée d'une gloire («et vidimus gloriam eius», Jn 1,14), c'est-à-dire d'une capacité de transfiguration.

Il ne faut donc pas tuer cette créativité divine qui se trouve dans le monde. Préserver (sauvegarder) l'intégrité du monde, c'est, pour nous, y sauver une «rationalité» (logos) créatrice et vivante («In ipso vita erat», *ibid.*), y sauver la présence du Logos vivant, — rien moins que cela! En portant atteinte à notre terre, c'est au Verbe divin, d'une certaine manière, que nous porterions atteinte. Certes, nous l'avons assez dit, ce Logos divin n'est pas immanent au monde (comme une âme), mais transcendant (comme une Personne, un Sujet). Mais transcendance veut néanmoins dire présence (ce qui est d'ailleurs bien plus qu'immanence). Pour le chrétien, il s'agit donc, en préservant la terre, de ne pas tuer un vœu créateur (Dieu, si l'on pouvait dire), et non pas simplement une rationalité, une couche d'ozone, une utilité ou un bel arrangement (toutes choses à respecter infiniment, bien sûr). Il y a pour nous, au cœur du cosmos, un *votum* plus large.

2. *Pré-servation de structures de capacité.* — Cette terre porte en elle des structures la rendant, dès ici, capable de la promesse divine. C'est le thème chrétien (et même très spécifiquement catholique), de l'homme «capax Dei». Et, plus exactement, de cet homme capable de Dieu, *parce qu'il trouve dans la nature* (dans la terre) *le support de cette capacité*: «gratia supponit naturam».

Certes, c'est bien la grâce de Dieu qui nous donne capacité divine. Mais cette grâce divine travaille une nature dont elle ne fait pas fi. Mieux, elle rencontre une nature qui y est *préparée*, car Dieu l'a constituée en vue de cette capacité («gratia *supponit* naturam»). Notre corps, dit Claudel, «est pénétré d'une *vertu* de témoignage (...). C'est ainsi que les éléments de notre corps viennent raconter à cette terre dont ils sont issus

l'*accointance* qu'(...) ils ont (...) avec la connaissance de Dieu et la vertu dont ils (sont) pénétrés. *Ils lui donnent des nouvelles du Créateur* (...). Le corps (fait) acte de présence (...). Le miracle n'est pas une contre-nature mais une surnature, l'accentuation au profit de la charité d'une *propriété innée*»[45]. Tout se passe comme si le cosmos avait une destinée qui en dépasse les apparences phénoménales. Et n'est-ce pas, en un sens, «parce que» il y a cette sorte de métaphysique destinale du cosmos, que le Logos «a pu» s'y incarner? Loin de tout nominalisme, qui réduirait l'acte de Dieu à une simple décision «arbitraire» («Dieu peut tout faire»), cette théologie réaliste et concrète de la grâce et de la nature, ne dit-elle pas mieux, — plus humainement, — comment le Verbe incarné (même s'il s'agit, bien évidemment, d'un geste libre et de gratuité), a pu trouver et prendre, dans la nature même de ce cosmos, les nécessités mêmes de son humanité? Il est «le fruit de ses entrailles». Tout comme un jour il pourra faire d'un fruit de cette terre l'eucharistie de son corps. Au reste, ce qui est de la nature est aussi don divin, non moins que la grâce, même si celle-ci la surpasse en ordre.

Mais alors, et nous retrouvons une nouvelle émergence de notre thème, c'est toute cette capacité de la nature à la grâce et au salut qu'il s'agit de sauvegarder et de préserver dans le monde. Notre démiurgie devient ici celle de garder un monde en structure d'éternité. Le temps, notre temps, est, pour la dogmatique chrétienne, capable d'éternité.

Ici, il faut songer tout spécialement à la Résurrection. Nous le savons par la foi, nous y sommes promis. Mais, très exactement, *qu'est-ce* qui est promis à la Résurrection? Nous, bien sûr, notre être, notre personne. Mais nous, — et quelle que soit la manière dont on doive représenter la chose —, nous avec *notre corps*. Ce que l'Église a rejeté explicitement en ses Conciles en insistant sur cette résurrection corporelle, c'est la conception origénienne d'une Résurrection qui serait l'attribution à l'homme d'un *sôma ouranikon*, d'un corps glorieux et céleste préparé d'avance et ailleurs, étranger à notre terre.

45 P. CLAUDEL, *L'épée et le miroir*, Paris, 1939, 152-153 et la note.

Non, dit la foi chrétienne avec les termes vigoureux de saint Paul, c'est ce corps semé dans la chair et sa «corruption»[46], ce corps-là, de cette terre, qui doit, au-delà d'un simple phénomène psychique (immortalité de l'âme), trouver sa vraie dimension: celle d'un corps animé par l'Esprit[47].

Qu'est-ce à dire? Que notre corps, c'est-à-dire «quelque chose» de cette terre, est *capable* de Résurrection. La chose est immense! Elle en a frappé plus d'un. Françoise Dolto, parlant de la «résurrection de la chair», n'hésite pas à écrire: «mot ici-bas, surréaliste», mais «vérité du Réel». Nous rejoindrons ainsi, dit-elle, «l'ineffable et éternelle réjouissance de la vie de notre chair en sa vérité conjointe au Verbe et transfigurée»[48]. L'on remarquera l'étonnante allusion au Verbe-Logos.

Parler de résurrection, — on pourrait prendre d'autres exemples, — c'est dire que notre réalité terrestre a des structures de capacité de notre réalité destinale et «logique». Ici, que notre corps de chair est un corps résurrectionnel, et que la Résurrection le met en sa vérité (laquelle n'est pas seulement biologique). «Comment donc échapper, disait Claudel, à l'idée que cette argile végétée et configurée par la personne, dont dans le dessein de Dieu elle formait une partie essentielle et indivisible, soit rejetée au barathre sans que de ce temps de service auquel elle a été appelée il ne reste une empreinte et une *puissance*, une certaine aptitude comme de la mémoire au souvenir, la Bible dit davantage: comme un pouvoir de germination (...). Job nous dit qu'il y a une *espérance*, celle de la résurrection, *déposée dans ses os*, congénitale à la substance, *une espérance*, qu'il voudrait *graver dans la pierre*, et quelle pierre plus fondamentale que celle sur qui il a été lui-même édifié?[49]

46. Mot d'époque pour qualifier ce que nous appellerions «facticité»; il n'y a donc là rien de dépréciatif dans le vocabulaire paulinien, qui ne diffère d'ailleurs en rien ici de celui d'Aristote (voir sa *Physique*, I et III).

47. Ce que Paul exprime en parlant de «*sôma pneumatikon*». Le *Pneuma* accomplit en nous l'œuvre du *Logos*. Nouveau signe en faveur du *Filioque*?

48. Françoise DOLTO, *Solitude*, Paris, 1987, 476.

49. P. CLAUDEL, *L'épée et le miroir*, Paris, 1939, 150-151.

Où nous retrouvons l'idée du Logos qui est cette rationalité théologale, cette «séminalité» (*Logos spermatikos*) qui fait toute chose, la sauve, la pénètre (le Verbe va jusqu'à la moëlle des os, cf. Hb 4,12) et finalement, dans la même logique, la transfigure en son ultime dessin. Origène lui-même parlera d'une «raison séminale» du corps, rendant possible la résurrection[50]. Tout est marqué du Logos, depuis le *Verbum Incarnandum* jusqu'au *Verbum Incarnatum.* On oserait dire («Audemus dicere») que le Verbe de Dieu est fait pour la chair et que la chair est faite pour le Verbe. Notre nature a une logique d'éternité, de résurrection. Nous sommes des êtres d'éternité, — et même peut-être cela avant toute autre chose. L'arbre de vie, au Jardin, ne l'emportait-il pas sur celui de la connaissance? Nous sommes des êtres dont la destinée est d'éternité, et cela nous précède ontologiquement (sinon chronologiquement) et donc nous définit. Nous ne sommes pas *zum Tode*, comme le prononce Heidegger, mais *zum Leben*, comme l'annonce la foi.

Démiurges, il nous revient alors de pré-server cette structure de capacité qui est en nous. De préserver ce qu'il peut y avoir de plus corruptible en nous (la chair), ce qui garde le moins bien son intégrité (pour reprendre, à ce propos, un des mots du titre de la Conférence mondiale qui nous réunit). Notre terre a puissance séminale qu'il importe hautement de respecter et de sauver. «Et je sais que son commandement est la vie éternelle» (Jn 12, 50). L'éternité est en nous un gérondif à sauvegarder. «De même que nous savons que Dieu est véritablement en nous, qu'il est cependant caché à notre vie terrestre, de même nous savons que notre âme est en Dieu, verdoie en Dieu et que le corps est dans le gouvernement des étoiles et des éléments, soumis qu'il est au gouvernement du monde» (Jacob Böhme). Car il ne faudrait pas croire que l'âme soit si éloignée du corps. N'est-ce pas quelque chose de cette «raison séminale» dont parlait Origène? Plotin concevait l'âme comme ce qui nous permet d'être *à* notre corps. Ce que R. Célis commente ainsi: «L'âme ne peut être définie dans les termes d'un dualisme caricatural, comme ce qui nous sépare et

50. Voir H. CROUZEL, *Origène*, Paris, 1985, 120-124.

nous exclut de la matière. Elle est tout à l'inverse ce qui nous unit à elle au point d'y inscrire notre destin»[51]. Nous ne devons avoir «de cesse de bâtir (notre) propre statue», dit encore Plotin (*Première Ennéade*, IX, 1-25). Et comment ou pourquoi cela est-il possible? Par l'Esprit de Dieu certes et par l'âme. Mais aussi parce que «il y a dans la nature, dit Plotin, le logos qui fait comprendre la beauté archétypique des corps» (*Cinquième Ennéade*, III,1-4). Devrions-nous, comme chrétiens, parler plus timidement?

3. *Pré-servation de structures de destinée.* — Notre terre, on le voit, n'est pas simplement un donné, un fait. «Trône de Dieu», «Demeure de son Verbe», «Temple de leur Esprit», elle est pour cela-même, à l'homme qui en assure la démiurgie, ce qui le conduit aux cieux nouveaux, au partage de la vie divine. Elle est le lieu de son anthropologie théologale. Ce que nous avons donc à préserver ici touche à notre naissance et à notre essence. Il s'agit d'autre chose que d'aménagement de territoire, même si ceci a rapport impératif à notre *oïkos*. Les autres en font autant (cf. Mt 5, 47).

Il ne s'agit même pas d'un salut qui ne s'exprimerait qu'en termes de morale («paix et justice») et de lutte contre le mal. Les autres, encore une fois, en font autant. Il s'agit d'un salut qui s'expose aussi comme une question de destinée. Il nous faut insister sur ceci, l'occasion en est propice. Je n'ai pas l'habitude de jouer à la crainte et à la catastrophe, mais je crois qu'il y faut aller aujourd'hui d'une insistance particulière. Nous ne sommes pas simplement chargés de «moraliser» le monde.

À cet égard, et pour puiser dans notre héritage, il serait inquiétant que les chrétiens, puisqu'il s'agit ici de salut, réduisent le drame du péché originel à une simple question de morale. S'il en était ainsi, Pélage pourrait suffire, et la faute commise ne mériterait pas que se dérange le Logos de Dieu. Ce qui fut mis en trouble, ce fut l'*ordo rerum*. Il y eut erreur de destinée de la part des proto-parents, *de-ordinatio*, comme dit saint Augustin qui voit génialement dans la *superbia*, non

51. R. CELIS, *o.c.*, 107. Je lui dois, ici, mes citations de Plotin.

pas une simple question de morale, — une fois de plus, — mais une question ontologique, où l'être sort de lui-même, des limites qui le constituent. Par quoi, proprement, il se perd. L'enjeu en cause dans le récitatif du péché originel est celui d'accepter ou de refuser la finalité divine mise en la création de l'homme.

Or, à ne voir en cette terre que le lieu d'une sauvegarde écologique ou même morale, on fait tort à cette anthropologie destinale, et cela parce qu'on la destitue du Logos. En effet, tout comme on finit par réduire la création à l'anthropologie, l'anthropologie à la morale et la morale aux mœurs, on en arrive à réduire Dieu (dans les meilleurs cas), à un chiffre symbolique d'une terre au fond sans Dieu. Le «Etsi Deus non daretur» de Grotius, repris imprudemment par les Jésuites puis par Bonhoeffer et enfin par une sécularisation mal interprétée, est une formule qui peut se comprendre: l'homme, même croyant, ne doit pas se décharger sur Dieu de ce qu'il lui revient de faire. Il n'empêche. Cette mise entre parenthèse de Dieu, «pour raison morale», conduit vite à une disparition plus radicale. Telle est la pente de notre esprit.

Or il n'est pas dit que la disparition de Dieu soit un bien pour l'homme. Si on en arrive à «tuer» Dieu (voir les «théologies de la mort de Dieu»), ce qui était l'*ordo creationis* devient un *ordo* tout court, c'est-à-dire, encore une fois et toujours, un simple lieu de morale et non plus de destin. Un monde «comme sans Dieu» (*Etsi Deus non daretur*) est très vite un monde où les questions de destinée de l'homme se perdent ou s'oublient. Peut-être parce que, si Dieu n'est plus fin de l'homme, si celle-ci ne lui est plus «extérieure» (Lévinas), mais immanente, une tautologie risque de s'insinuer. «L'absence de sens croissante du monde moderne n'est peut-être nulle part plus clairement présagée que dans cette identification du sens et de la fin[52] (...). Et dès que ces distinctions sont oubliées et que les significations sont dégradées en fins, il s'ensuit que les fins elles-mêmes ne sont plus sauvées»[53]. Je ne

52. Hannah ARENDT, que je cite ici, songe aux humanismes du Travail, du Progrès et de l'Histoire comme fins de l'homme, fins qui bouclent avec l'histoire.

53 Hannah ARENDT, *o.c.*, 105-106.

veux pas dire que l'athéisme ne peut être une attitude parfaitement humaniste, — la réalité est là pour nous le montrer, — mais je signale un risque[54].

L'homme est un être de finalités. En termes chrétiens, mais qui ont couleur pour tous: l'homme est un être fait pour un salut. «La souffrance la plus profonde, écrit Ernst Jünger, vient de ce que nous nous détournons du salut. Les conflits moraux n'en sont que les symptômes (...). C'est l'ensemble du monde qui est mis en cause, puisqu'il a notre salut pour fondement. Chacun de nous est un Atlas qui porte l'univers sur ses épaules»[55]. Pourrait-on mieux dire, en termes séculiers, ce que nous cherchons ici à exprimer théologiquement? Au reste, ce grand sage de notre XXe s. ne croit pas, heureusement, l'entreprise désespérée ou destituée: «Pourtant, (l'homme) parvient au salut; il a rêvé jusqu'au bout l'un des grands rêves. Telle était sa tâche (...). C'est ainsi que l'heure de la mort marque la borne de la transformation de la vie en prophétie (...). Trajectoire tendue qui atteint son but dans l'invisible. Il y a toujours un second destinataire, à qui s'adressent nos paroles, nos actes, nos pensées»[56].

Il me paraît plus urgent que jamais d'oser reparler d'éternité et d'au-delà. En perdant la conscience de l'au-delà (c'est, à croire les sondages, ce qui a le plus disparu de la conscience chrétienne), le croyant n'a-t-il pas perdu quelque chose de sa foi propre, — j'allais dire: de sa nature?[57] N'y a-t-il pas là un *oubli* (au sens heideggerrien du terme), occultation d'une *différence*? D'où cette sécularisation mal comprise, celle qui ne voit que ce *saeculum* comme site de l'homme. La sécularisa-

54. Tout comme je ne veux pas faire d'apologétique à bon marché; mais je ne puis m'empêcher de constater des faits de culture. Voir A. GESCHÉ, *Odyssée de la théodicée.* Dieu dans l'objection, dans «Teodicea oggi?», dans Archivio di Filosofia (Colloques Castelli), 56, 1988, 453-468; ID., *Pourquoi je crois en Dieu*, Tournai, éd. de «La Foi et le Temps», 1989, 33 pp. (Voir aussi dans *La foi et le temps*, 18, 1988, 317-343).

55. E. JUENGER, *La cabane et la vigne*, Paris, éd. «Biblio», 1980, 262.

56. ID., *ibid.*, 280, 296 et 304.

57. Voir A. GESCHÉ, *L'espérance d'éternité*, dans *La foi et le temps*, 17, 1987, 387-398; P. SCOLAS, *Je crois en la résurrection de la chair*, *ibid.*, 19, 1989, 475-495.

tion a son sens. Et elle a pu, un temps, concourir à sauver la foi en réveillant le chrétien au monde. Mais quand la flèche eschatologique de la foi se perd, alors le chrétien risque bien de perdre aussi et «tout simplement» (!) sa foi en Dieu, dont le mot ne devient plus, au mieux, qu'un signe de ralliement, une référence obligée mais nominale (un dernier remords?).

J'appelle *pro-athéisme* ce comportement chrétien en demi-teinte, qui n'a pas encore nié Dieu, mais va peut-être le faire. Sous le poids insensible d'une pratique, la formule de l'*Etsi* devient vite inconsciemment et involontairement la formulation d'une théorie de négation. Dans tout le processus qui s'est engagé au cours des dernières décennies chrétiennes, malgré sa valeur de défi aux démissions chrétiennes (et cet acquis de présence au monde par la poursuite de «la paix et de la justice» doit bien évidemment plus que demeurer), — dans tout ce processus, je crains que ce cri de ralliement du *Etsi Deus non daretur*, — j'y insiste parce que mes raisons sont graves, — n'ait été, sans qu'il y en ait eu volonté, le plus pernicieux processus aux effets «pervers» inattendus. Cette disposition pré-athée est toute muette et silencieuse. Mais, précisément, elle retire le Logos du monde, lequel alors redevient muet. Et ce ne sont plus seulement les cieux, alors, qui ne chantent plus Dieu, mais la terre elle-même, comme semble l'avoir prédit Habacuc (Ha 3, 6-10)[58].

Or l'homme ne peut vivre d'un simple horizon terrestre, il lui faut des confins. Ernst Bloch, peu suspect, s'en prend vivement à la thèse millénaire de la peur comme origine de la religion. Pour lui, l'homme est guidé par une invincible et constitutive espérance[59]. En s'exprimant ainsi, il me semble qu'il dit implicitement comme moi (même si pour lui la réalité divine n'est que symbolique et culturelle), que la question de Dieu est posée, non comme une question de peur, mais comme une question de destinée. L'être de l'homme y est en cause. «Il

58. Le document de Bâle, dont le texte nous rassemble ici, parle à bon droit de «justice et de paix». Mais ne risque-t-il pas de donner l'impression que c'est ainsi seulement qu'on sauvegarde la terre?

59. E. Bloch, *L'athéisme dans le christianisme*. Paris, 1978; Id., *Le principe espérance*, 2 vol., Paris, 1976 et 1982.

n'est d'histoire que de l'âme», disait Saint-John-Perse. Et parlant de ce poète, Cioran témoigne: «L'espace qu'il affectionne est ce 'Raum der Rühmung' cher à Rilke, cet espace de la célébration où le réel, jamais déficitaire, tend vers un surplus d'être, où toute chose participe au suprême, parce que rien ne tombe sous la malédiction de l'interchangeable, source de la négation et du cynisme (...). Le Poème (j'aurais envie de dire: la théologie) célébrera l'unicité (...): non pas celle du moment qui passe, surgissant sans lendemain, mais celle où se déploie l'exception éternelle de chaque chose»[60].

L'homme n'est pas fait pour cette terre seulement. Et cela, non point par le mirage de quelque évasion, mais parce que cette terre est habitée et configurée par le Logos d'éternité. Les chrétiens ont bien fait de redécouvrir le monde, mais ils se trompent quand ils croient que celui-ci ne les appelle qu'en l'ici-bas de ses tâches séculières. Le monde lui même est fait pour plus, et il en gémit (cf. Rm 8,22-23).

De quoi faut-il sauver le monde aujourd'hui? *D'être sans Dieu*. En plus des libérations terrestres, il y a lieu, et d'urgence, de sauver l'homme d'être sans destin, sans Dieu, sans au-delà: d'être seul. Surface glacée d'une petite mare d'eau au premier printemps dans la forêt. Des bulles d'air ont gelé juste à la surface: trace de petits animaux qui ont asphyxié juste au moment où ils allaient franchir leur barrière. C'est le cas de l'homme dont le vœu d'éternité échoue, glacé par le temps d'ici-bas pris comme temps unique. L'homme perd son temps (dans les deux sens de l'expression) lorsqu'il perd l'éternité, le Temps. «Que ce voyage dans le temps aboutisse à l'extrême bord de l'éternel»[61].

On sauvegardera la terre par l'Éternité. Cette terre qui est «limitrophe de Dieu», comme le disait Gogol de l'éternelle sainte Russie. De nombreux penseurs aujourd'hui, et qui n'appartiennent pas au réseau chrétien (Adorno, Horkheimer, Arendt, Cioran)[62], estiment que l'histoire (et surtout: l'His-

60. CIORAN, *Exercices d'admiration*, Paris, 1986, 113-114.

61. Marguerite YOURCENAR, *En pèlerin et en étranger*, Paris, 1989, 175.

62. Quelques-uns de ces témoignages sont rassemblés dans mes articles: *Le monde écoute la foi*, *o.c.*, et dans: *Réflexions théologiques sur le cours de religion*, dans *Humanités chrétiennes*, 32, 1989, 195-211.

toire) ne suffit pas à donner horizon à l'homme, ni même à lui fournir les forces nécessaires au passage d'une société de justice et d'égalité. Même comme être de finitude, il ne peut se reconnaître comme fini qu'en anticipant sur une perspective infinie[63]. «Bien plus que son propre bonheur, il est nécessaire à l'homme de savoir et de croire à chaque instant qu'il existe quelque part un bonheur parfait et paisible, pour tous et pour tout»[64]. Kant déjà faisait observer que sans la certitude d'une liberté *déjà réalisée quelque part*, «comme Royaume de Dieu», l'homme n'aurait pas courage de lutter pour la liberté. Il en est de même aujourd'hui de la justice, que nous poursuivons certes sur cette terre, mais que nous croyons d'en haut. «Nous nous affirmons dans la mesure où, derrière une réalité donnée, nous en poursuivons une autre, où, par delà l'absolu lui-même, nous cherchons encore»[65].

L'homme *de cette terre* est fait pour plus, sans quoi il n'est pas du tout. Levinas estime que «c'est probablement la méconnaissance de l'originalité irréductible de l'altérité et de la Transcendance en une interprétation purement négative de la proximité éthique et de l'amour, *l'obstination de les dire en termes d'immanence*», qui empêchent l'homme de se déchiffrer intelligible»[66]. Selon Hegel, le sujet humain, pour se lire comme «simple» être humain, doit s'arracher aux illusions d'une appréhension trop immédiate de soi-même et du monde. Or cela n'est possible, toujours aux yeux de Hegel, que grâce à l' (idée d') éternité, grâce à la médiation d'une prise de conscience transhistorique de ce qui est au-delà du temps, mais constitutif de celui-ci[67]. Pour Ernst Bloch, «la liquidation de l'hypothèse Dieu» (songeons à ce que nous disions plus haut sur le *Etsi Deus non daretur*), par sa réduction anthropologique, ne parvient plus à rendre agissante l'espérance. Et pour lui, qui

63. R. SPAEMAN, *Gesichtspunkte der Philosophie*, dans «Wer ist das eigentlich Gott?», München, 1969, 56-65.

64. DOSTOIEVSKI, *Les Possédés*, III, 7, 3.

65. CIORAN, *La tentation d'exister*, Paris, éd «Tel-Gallimard», 1986, 42.

66. Emm. LEVINAS, *Transcendance et intelligibilité*, Genève, 1984, 28-29.

67. Voir la reprise de la pensée de Hegel par P.-J. Labarrière. Sur le point qui nous occupe ici, voir par exemple: *Celui qui doit venir*, dans *Le retour du Christ*, Bruxelles, Éditions des Facultés Universitaires Saint-Louis de Bruxelles, 1983, 103-120.

n'est pas chrétien, «l'espace de projection religieuse» n'est pas une chimère, mais ce qui prend les devants[68].

Si des non-chrétiens parlent ainsi, que tardons-nous à parler notre langage, à pré-server notre terre pour la destinée qui lui est faite? Il est temps d'en prendre le tournant. La religion est rapport à Dieu, ou alors les mots ne veulent plus rien dire. Il est vrai, le rapport à Dieu ne peut se faire en méconnaissant l'homme: toute l'intuition (j'allais dire: toute l'épistémologie) chrétienne de la relation à Dieu est là, et c'est ainsi que je comprendrais la «munda et immaculata religio» de saint Jacques (Ja 1, 27): ce qui rend la religion véridique, authentique, non mensongère, c'est le non-refus du prochain. Mais il n'en demeure pas moins que la religion n'*est* pas le rapport au prochain. On ne peut *substituer* l'un à l'autre. Et telle est l'urgence d'aujourd'hui: rappeler les contours propres et inaliénables de la foi, et d'ailleurs pour le bien de l'homme lui-même. «Savez-vous que cet esclave, ce serf se respectait plus que Karmazinov (littérateur à tendance nihiliste) ne se respecte? On le battait, mais il a su *sauvegarder* ses dieux, tandis que Karmazinov ne l'a pas su»[69].

On a voulu que l'Église soit présente au monde. Fort bien, et Dieu sait si elle s'y emploie aujourd'hui (comme les autres, en faisant autant que les autres, mais faut-il être spécialement chrétien pour cela?). Elle doit y être aussi par sa différence. Et qui est, notamment, d'annoncer cette terre comme une terre de destinée théologale, comme une œuvre de salut divin, comme une promesse d'éternité. En aménageant cette terre, certes en demeure de l'homme, mais aussi en *oïkoumenè* du Logos. Il faut créer, rendre à l'homme un nouveau rêve, celui d'une destinée, d'une commune destinée avec le Logos. «Prendre haleine de Dieu (Θεὸν ἀναπνεῖν), demeurer en cité avec Dieu (Θεῷ συμπολιτεύεσθαι)[70].

Comment rêver mieux dire?

Adolphe GESCHÉ

68. E. BLOCH, que je traduis ici d'après les pp. 1524 sv. et 1530 sv. de l'édition allemande (*Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt, 1959).

69. DOSTOIEVSKI, *Les Possédés*, III, 8, 1.

70. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Quis dives salvetur*, 26,6.

SUMMARY. — *The present paper, given at the Symposium on Justice, Peace and the Integrity of Creation (cf. supra p. 390) attempts to sketch a theology of the earth as dwelling place of the Word of God, for it is the duty of the Church to make its faith in the Kingdom, the salvation of man and God's presence both visible and perceptible. The earth is the dwelling place of the Divine Logos for four reasons: eternity, creation, Incarnation and Parousia. That is why we must conserve the earth and prepare it for its purpose as land of salvation. From the very beginning, God's presence in the world is the presence of the Logos, that is, the presence of a Subject. The earth is the dwelling place of two Subjects: Gods saves insofar as he dwells among men. He descends to earth, which is for him a desired land. Man must take the earth «reasonable»,* logikos, *for he himself is the image of the Logos. He is the priest of that which God the Father created; he must take the world theo-logical: God saves and man acts as steward over the earth. He must preserve the earth's purpose and vocation, which have not yet been fulfilled. That purpose is eschatological. Man is made not only for the horizons of this earth, as this earth is inhabited and formed by the Logos of eternity.*

La vie quotidienne au monastère des Grottes de Kiev*

Il est difficile d'établir avec précision tant les limites chronologiques, que les formes et le mode à travers lesquels le monachisme a pénétré dans la Rus' de Kiev. Certainement à partir du IX-X[e] siècle, la présence d'une action missionnaire de moines issus d'une culture de tradition byzantine et slave (grecs et bulgares) révèle une première étape de la diffusion de l'expérience monastique. D'autre part, nous retrouvons dans le *«Slovo o zakone i blagodati»* attribué au métropolite Hilarion, une indication qui peut nous faire supposer qu'à la fin du X[e] siècle, c'est-à-dire après le baptême du prince Vladimir et l'introduction «officielle» du Christianisme, le phénomène monastique aurait assumé à partir de cette époque un relief ecclésial bien précis.

Sans surestimer la portée historique de ce témoignage, nous pouvons affirmer qu'à la fin du X[e] siècle et durant la première moitié du XI[e] on assiste, dans la Rus' de Kiev, à une stabilisation progressive de quelques formes de vie monastiques. À côté de moines missionnaires liés à une première structure hiérarchique, formant probablement des noyaux monastiques autour de la cathédrale, nous retrouvons deux autres tendances typiques de la vie monastique, surtout sous le règne de Iaroslav le Sage (1019-1054).

Un premier type est constitué de monastères structurés selon les modèles byzantins des fondations impériales ou princières (que l'on retrouve à Constantinople surtout à partir du IX[e] siècle): réglés par un statut de fondation (*to typikon ktètorikon*) qui établissait le statut juridique, la vie interne de la communauté, les privilèges et diverses propriétés. De tels

* Exposé présenté au Colloque de Chevetogne d'Octobre 1988 «Monachisme et Spiritualité: de la Laure de Kiev au Monastère d'Optino» (cf. *Irénikon* 1988, pp. 553ss.) — N.d.l R.

monastères devenaient souvent un apanage exclusif des familles qui les avaient fondés, et se muaient ainsi en lieux de sépulture de ces familles aristocratiques.

C'est ainsi qu'en 1037 Iaroslav le Sage fonda à Kiev les monastères de St-Georges et de Ste-Irène: «Et sous son règne — poursuit la *Chronique de Nestor (Povest' vremennych let = PVL)* — les moines se mirent à augmenter et les monastères commencèrent à surgir de partout». À côté de ces monastères juridiquement structurés, devaient probablement exister des ascètes solitaires, représentants d'une forme de vie monastique plus spontanée, chez lesquels n'était pas absents, à côté d'un véritable désir de solitude, une certaine tendance à l'idiorythmie. Néanmoins, excepté la mention de l'expérience monastique temporaire du prêtre Hilarion dans une grotte aux alentours du Dniepr, rapportée en *PVL anno 1051*, nous n'avons aucune autre preuve dans les documents de l'existence de ce type de monachisme anachorétique.

D'autre part, dès l'année 1051, la *PVL* décrit les débuts d'une nouvelle fondation monastique qui se rattache également à la personnalité charismatique d'un moine et se transforme graduellement en un monastère cénobitique proprement dit, réglé et rythmé par un typikon. En fait, autour d'un moine, Antoine, et de son expérience de solitude, commencée au Mont-Athos, se réunit un groupe de disciples; vivant dans quelques grottes creusées sur les pentes avoisinant le Dniepr, ils formeront le premier noyau du monastère des Grottes de Kiev (*Kievo-Pečerskij monastir*). La chronique, en quelques détails rares mais significatifs, laisse transparaître en un certain sens quelle fut la conscience de cette communauté monastique à propos de l'expérience spirituelle particulière qui se trouvait à la racine de son histoire: «De nombreux monastères furent fondés par des souverains et des boyards à l'aide de leurs richesses, mais ils ne sont pas comme ceux qui ont été fondés par les larmes, le jeûne, les prières et les veilles. Antoine n'avait ni or ni argent, mais il fonda le monastère par les larmes et le jeûne».

Le monastère des Grottes de Kiev apparaît certainement comme le centre le plus significatif du monachisme de la

période kiévienne, que ce soit pour le rôle qu'il a joué dans le domaine ecclésial et culturel, ou l'incidence sociale et politique exercée dans la formation de la principauté de Kiev. D'autre part, il est le seul monastère dont nous possédons un important «corpus» de sources qui nous permette non seulement d'en suivre le développement historique, mais encore de connaître les formes, les conceptions et les tendances de sa vie monastique.

Laissant de côté le développement historique, dont nous donnerons plus loin quelques lignes générales, nous examinerons surtout l'aspect plus proprement monastique. Toutefois, nous ne chercherons pas tant à mettre en évidence la conception théologico-spirituelle qui caractérise l'expérience monastique présente dans les sources concernant le monastère des Grottes; notre but sera plutôt de reconstruire dans les limites du possible, le tissu concret à l'intérieur duquel les valeurs monastiques trouvent leur terrain vital. De cette façon, à travers les temps, les aspects et les moments particuliers qui rythment la journée du moine, nous n'aurons pas une simple reconstruction historico-archéologique ou une description des coutumes monastiques, mais nous découvrirons l'orientation et l'expression d'une doctrine spirituelle particulière. Il est toutefois nécessaire de faire brièvement allusion à deux difficultés qui se présentent à nous dans notre recherche.

La première est liée à la nature même des sources, non seulement à cause des problèmes de critique historico-rédactionnelle qui n'ont pas été tous suffisamment résolus, mais encore en raison de la diversité de genres littéraires qui composent le «corpus» concernant le monastère des Grottes. Tous les matériaux qui nous informent sur les traits essentiels de ce monachisme kiévien primitif et sur son développement historique, peuvent être situés entre le XIe siècle et le XIIIe siècle. De manière générale nous pouvons diviser ces sources en trois groupes: 1) une ample biographie de Théodose (*Žitie Feodosija* = *ŽF*), la figure qui prend le plus de relief dans l'histoire du monastère des Grottes; écrite par le moine Nestor (entre 1079 et 1088), elle est le plus ancien document de la littérature russe du genre hagiographique des «Vitae». 2) Divers matériaux,

attribués à Nestor, concernant les débuts du monastère et les premiers moines. Ces matériaux furent insérés dans le «corpus» (*Svod*) de la chronique de Kiev (*PVL*); il faut ajouter à cela d'autres notices de caractères strictement annalistique dispersées dans les différentes chroniques jusqu'à la fin du XIIIe siècle. 3) Finalement le *Patérikon du monastère des Grottes de Kiev (Kievo-Pečerskij Paterik = KPP)*, collection de récits sur quelques moines qui vécurent dans ce monastère.

Cette dernière source, qui est le fruit de rédactions successives (surtout du XVe siècle), est à la fois composite et unifiée: composite par la diversité des matériaux regroupés et unifiée par la vision spirituelle qui se développe sur le fond de l'histoire du monastère des Grottes. À la base de toutes les rédactions de ce recueil nous pouvons placer la lettre envoyée par l'évêque Simon de Vladimir au moine Polycarpe et la lettre de ce dernier à l'archimandrite Akindin. Composées dans la première moitié du XIIIe siècle, elles forment le noyau central du Patérikon et se présentent comme une série de narrations qui ont comme thème quelques figures significatives de moines et quelques faits extraordinaires liés à la fondation et à la construction de l'église principale du monastère. Les compilateurs successifs ont ajouté d'autres compositions de diverses provenances ou formes littéraires, mais toutes centrées sur des faits ou des personnages liés à l'histoire du monastère. Outre la *ŽF* et les récits présents également dans la *PVL* (récits qui ont subi des réaménagements rédactionnels dans le «corpus» du *KPP*), furent insérés: une composition de caractère poéticorhétorique, la *Pochvala* en l'honneur de S. Théodose; une œuvre de polémique antilatine, attribuée à Théodose (*Vopros' o Latinech*); et enfin quelques annotations de chronique.

Nous nous trouvons donc confrontés dans notre recherche à des matériaux très hétérogènes tant par leur ampleur (brefs récits, petites chroniques lapidaires, une biographie complète), que par leur genre littéraire (anecdotes de moines, récits hagiographiques, lettres à caractère parénétique ou polémique, une «Vita», un récit de «Translatio», une «Laudatio»). En lien étroit avec le problème littéraire, nous rencontrons aussi la difficulté de déterminer l'arrière-fond historique sur lequel

s'enracine le contenu de ces sources: transmission orale et écrite, traditions, faits, «apophtegmata» qui peuplent les pages du Patérikon; mais surtout la tâche difficile de discerner et les modèles bibliques et l'influence de la typologie hagiographique dont est tissée la littérature monastique antique.

Notons finalement, en ce qui concerne le but de notre recherche, que nous nous trouvons confrontés à des écrits généralement narrativo-hagiographiques et non pas à une Règle ou à un «Typikon»: les notices sur la vie quotidienne des moines sont plutôt fragmentaires, quelques fois imprécises, mais aussi à certains moment éclairées par les réflexes de l'expérience concrète, pas toujours édifiante, et certainement moins stéréotypées que celles d'un «règlement». Pour suppléer à ces limites nous nous sommes servis de deux autres types de sources qui peuvent compléter ou justifier certaines indications sur la vie quotidienne, présentes dans *KPP*. La première source est constituée de quelques catéchèses aux moines, que les critiques attribuent habituellement à Théodose de Kiev: les exhortations et les observations de l'higoumène nous informent sur certains aspects de la vie de la communauté des Grottes. En outre, nous avons cherché, dans les limites du possible, à confronter ce qui ressort de nos sources avec la pratique studite, nous arrêtant surtout sur le *Typikon d'Alexis le studite* (probablement celui que Théodose introduisit dans son monastère, ainsi qu'on le dira plus bas), avec des références à d'autres traditions ou documents liés à ce monachisme.

Le développement chronologique à l'intérieur duquel se placent les faits et les personnages liés à l'histoire du monastère des Grottes crée à notre recherche une seconde difficulté: il s'agit d'environ deux siècles d'histoire (deuxième moitié du XIe - première moitié du XIIIe siècle), période assez remarquable au cours de laquelle les modèles, les coutumes et les tendances de la vie monastique peuvent subir des variations. En ce qui concerne l'histoire interne du monastère, nous sommes relativement bien informés sur les événements qui regardent la première période, marquée par l'higouménat de Théodose: la formation de la première communauté autour de l'ermite Antoine (on peut placer entre 1054 et 1056 l'arrivée de

Nikon et Théodose, les deux personnalités qui joueront un rôle remarquable dans la structuration de la communauté, de sa vie interne et de ses rapports avec le pouvoir politique); la formation d'un premier style de vie communautaire et le début de la construction du monastère vers 1061-1062, après qu'Antoine se fût retiré en solitude († 1073), laissant la direction de la communauté à Varlaam; enfin, l'élection de Théodose comme higoumène (1062), qui marque la stabilisation définitive d'un style de vie communautaire, avec l'achèvement de la construction du monastère (dont l'église en pierre ne sera commencée qu'en 1073) et l'introduction du Typikon studite.

À la mort de Théodose (1074) la communauté fut dirigée par Étienne: sous son higouménat, marqué de probables tensions internes, furent terminées la grande église dédiée à la Dormition (1075) et quelques constructions du monastère. Le successeur d'Étienne, Nikon (identifié par certains chercheurs avec le métropolite Hilarion) rencontra lui aussi des difficultés dans le gouvernement de la communauté (1077/78-1088); de même ses relations avec le pouvoir politique furent toujours très tendues. Deux événements importants marquent la période de l'higouménat de Jean: la consécration de l'église du monastère (1089) et la translation des reliques de Théodose dans la grande église (1091). Au temps de l'higoumène Théoktiste, successeur de Jean, le nom de Théodose fut inséré dans le «Synodikon», fait qui signifie le début d'un culte liturgique (1108). La chronique et le *KPP* font tous les deux mémoire d'autres higoumènes, dont le dernier est Akindin, à qui est adressée la lettre du moine Polycarpe (cet higoumène est mentionné encore en l'année 1231).

À l'intérieur de ce développement historique s'insèrent des faits qui concernent la structure politique et sociale de la principauté de Kiev. Ils nous informent également sur la vie interne de l'Église à travers les noms des métropolites et des évêques, dont plusieurs d'entre eux ont été formés dans ce même monastère des Grottes. Mais surtout, nous retrouvons les vicissitudes de ces moines qui sont les héros du *KPP*, personnages parfois inconnus dont la personnalité est cachée par

les modèles stéréotypés de l'hagiographie monastique, ou parfois, au contraire, repérables dans un contexte historique bien précis, comme par exemple le moine-prince Nicolas Svjatoša, dont la tonsure monastique a suscité suffisamment d'étonnement pour être mentionnée dans les chroniques (17 février 1106), D'autre part, tous ces moines doivent être placés entre la deuxième moitié du XIe siècle et la fin du XIIe.

Sur cet arrière-fond historique, nous voulons maintenant présenter deux éléments qui se dégagent des sources et dont l'importance nous paraît déterminante pour tenter de reconstituer la vie quotidienne des moines du monastère des Grottes de Kiev: a) la présence constante de deux tendances de la vie monastique, érémétisme et cénobitisme; b) l'introduction de la vie communautaire exprimée par deux réalités caractéristiques du cénobitisme, la Règle (Typikon) et le «monastère».

I. Vie érémétique et vie communautaire

Le premier noyau du monastère des Grottes, comme nous l'avons vu est étroitement lié à l'expérience d'un solitaire, Antoine, qui après avoir été moine au Mont-Athos (au moins selon la tradition rapportée par nos sources), s'établit dans une grotte près de Dniepr:

«Il commença à vivre en ce lieu, priant Dieu, mangeant du pain sec et buvant de l'eau avec mesure; il creusait la grotte sans s'accorder aucun repos ni le jour ni la nuit, restant ferme dans les fatigues, les veilles et les prières:. La description de la vie de solitude d'Antoine présente synthétiquement les éléments essentiels d'une spiritualité du «désert»; et ce n'est pas par hasard, que nous retrouvons, dans le récit de la *PVL anno 1051*, un parallélisme avec Antoine le Grand, dont la typologie monastique doit probablement influencer la description de la figure de l'ermite de Kiev. Toutefois, la tendance à la solitude d'Antoine est présente dans les sources comme un trait caractéristique de sa personnalité: formé probablement à l'intérieur d'une communauté athonite, il visita les monastères de Kiev, mais n'en fut pas satisfait. Il ne refusa pas la première ébauche de communauté qui se forma autour de sa grotte, mais «puisqu'il était habitué à vivre en solitude et qu'il

ne supportait pas l'absence de calme et le bruit» il choisit définitivement la vie érémitique, même si les sources laissent entrevoir quelques contacts avec la communauté: «vivez de votre côté — dit Antoine aux frères réunis en conseil — et moi je vous désignerai un higoumène; moi-même je veux aller sur cette montagne et rester là dans la solitude, puisque auparavant déjà j'étais habitué à vivre à part».

Il est difficile d'établir la structure de vie de la communauté primitive qui s'était développée autour d'Antoine: une brève description qui nous est donnée dans la *ŽF* (et que nous rapporterons plus loin) nous rend présents quelques éléments essentiels de la vie communautaire, peut-être organisée à l'aide de traditions athonites et de quelques usages semi-anachorétiques. Ceci pouvait être favorisé par la configuration géographique elle-même du lieu où était situé le premier établissement monastique: un complexe de grottes, dont quelques unes étaient des cellules et les autres des lieux communautaires (comme l'église).

Le passage définitif à une vie monastique strictement cénobitique, fut opéré par Théodose. Déjà l'accroissement de la communauté avait rendu nécéssaire la construction de quelques édifices monastiques distincts des grottes (l'higoumène Varlaam édifia une petite église dédiée à la Dormition de la Mère de Dieu). Théodose compléta cette œuvre de construction en se dirigeant vers une organisation précise dans la structure interne de la vie de communauté; et le choix d'un Typikon de tradition studite, si fortement centrée sur la dimension communautaire de la vie monastique, révèle clairement la tendance de Théodose, comme on le verra plus bas. D'autre part, l'idéal cénobitique de Théodose est souligné également par le biographe Nestor à travers des parallèles et des modèles hagiographiques tirés du monachisme palestinien: Théodose le cénobiarque, Saba et Euthyme, apparaissent non seulement dans la *ŽF*, mais aussi dans la *Pochvala*, et Théodose lui-même les a donnés comme modèles dans une catéchèse fragmentaire rapportée en *PVL anno 1074*.

La parallélisme entre la conception de Théodose et le cénobitisme palestinien a été mis en relief par divers spécialistes du

monachisme et de la spiritualité russes, et a été généralement mis en relation avec l'équilibre du style de vie monastique proposé par les palestiniens: l'absence d'excès dans les formes d'ascétisme, la valorisation du travail manuel et divers éléments de la vie communautaire (surtout la prière). D'autre part, il faut également noter qu'en Palestine les monastères cénobitiques étaient d'habitude de simples auxiliaires de la vie anachorétique, considérée comme le fruit de la vie monastique, surtout dans la structure proposée par saint Saba, la «lavra». Il est donc possible que le parallélisme avec le monachisme palestinien ne soit pas simplement utilisé comme une fonction littétaire de typologie hagiographique, mais qu'elle souligne, chez Théodose, l'idéal d'une vraie vie communautaire, équilibrée, mais ouverte à des formes de vie solitaire. Comme nous le dirons plus loin, cet aspect est attesté par le *KPP* lui-même: il en est ainsi au temps de Théodose, époque où nous pouvons placer les faits qui concernent le moine Isakij et sa réclusion. Il est nécessaire finalement d'ajouter que la tradition studite, même si elle tend surtout vers un cénobitisme strict, n'en exclut pas pour autant la présence, à l'intérieur d'un monastère, de quelques moines qui vivent en solitude (kelliotes). Nous retrouvons cela surtout chez Athanase l'Athonite, dont la législation tout en embrassant elle aussi la vie communautaire, selon l'esquisse studite, présente néanmoins une conception du cénobitisme «non pas si intégral qu'il ne puisse faire une place, assurément très limitée, à une recherche de Dieu par la contemplation. Le fondateur de la Lavra prévoit que cinq de ses moines pourront vivre en hésychastes. Théodore Studite n'a jamais admis cette possibilité»[1].

Entre la fin du XI[e] siècle et la première moitié du XIII[e], demeurent présents dans la conception monastique du *KPP* tant la tendance solitaire que l'esprit communautaire instauré par Théodose. Celui-ci, toutefois, semble s'affaiblir graduellement, au détriment de quelques formes d'idiorythmie (non encore entendue comme style de vie juridiquement établi). À

1. Cf. J. LEROY, *La conversion de saint Athanase l'Athonite à l'idéal cénobitique et l'influence studite*, in: *Le Millénaire du Mont Athos*, I, Chevetogne 1963, p. 118.

côté de moines vivant avec simplicité et dévouement leur «diakonia» de la communauté, comme Nicolas Svjatoša, Spiridon, Alimpij, on découvre dans le *KPP* des moines agités, murmurateurs, recherchant les honneurs. Ils sont les traits négatifs dont se sert Simon de Vladimir pour peindre la figure de Polycarpe, dont l'individualisme et la turbulence sont opposés à la valeur que représente la communauté.

Toutefois, au cours de la période qui suit la mort de Théodose semble prévaloir un retour à l'expérience de solitude d'Antoine: nombreux sont les exemples de «réclusion» relatés dans le *KPP*, et quelques-uns d'entre eux revêtent les traits d'un ascétisme exagéré, avec des formes de pénitence spectaculaires qui rappellent quelques héros du monachisme syrien et égyptien. En outre réapparaît la tendance à refuser le discernement de l'higoumène dans le choix de ce style de vie anachorétique, presque comme une aspiration à se sauver selon sa volonté propre (cf. les cas de Nikita et de Laurent le Reclus).

II. Le Typikon

En ce qui concerne les ordonnances liturgico-disciplinaires introduites par Théodose pour régler la vie de la communauté monastique, nous sommes informés tant par le *Récit sur les débuts du monastère* (cf. *PVL anno 1051*) que par la *ŽF*. Les deux narrations, même si elles divergent sur le mode et sur les personnes qui ont fait connaître à Théodose le Typikon, concordent néanmoins sur deux éléments: Théodose fait connaissance avec un document écrit et, en particulier, avec un Typikon «studite». D'autre part, les historiens tendent généralement à concilier et à fondre les deux traditions: Théodose eut une première connaissance sommaire des coutumes studites à travers un moine du monastère du Stoudion qui se trouvait à Kiev (par l'intermédiaire d'un Typikon résumé, et non pas complet, peut-être l'*Hypotyposis* attribué à Théodore Studite); il envoya ensuite à Constantinople un de ses moines, Éphrem, pour se procurer un texte plus détaillé et précis réglant tant la vie liturgique que la vie communautaire.

Le contenu du Typikon est synthétiquement décrit dans la

PVL anno 1051: Théodose «introduisit dans son monastère ce Typikon (*Ustav*), qui réglait la manière de chanter l'office, celle de faire les métanies, de lire les lectures, le comportement à avoir à l'église; ensuite il réglait également tout le cycle liturgique, puis comment être assis à table et ce qu'il fallait manger chaque jour. Tout fut fixé selon cette règle». On peut donc supposer que ce document présente une double fonction: la première plus strictement liée à la vie liturgique, présentant le cycle complet de l'année, et la seconde, par contre, réglant les divers aspects de la vie quotidienne des moines.

En ce qui concerne l'identification du Typikon introduit par Théodose, liturgistes et historiens semblent être d'accord, avec quelques nuances cependant: l'ordonnance liturgico-disciplinaire qui réglait la vie du monastère des Grottes serait le Typikon rédigé par le patriarche de Constantinople Alexis le Studite (1025-1043) pour le monastère de la Dormition près de Constantinople (fondé par le même Alexis en 1034). Élaboré sur les bases de la pratique des traditions du monastère du Stoudion (codifiées dans l'*Hypotyposis*) ce Typikon nous est parvenu seulement dans sa rédaction slave sous la dénomination d'*Ustav studijskij* (= *US*), en différents manuscrits. Parmi ceux-ci le manuscrit le plus intéressant pour notre recherche est celui qui provient de l'ancienne bibliothèque synodale de Moscou (ms. GIM, Syn. 330) et qui est datable de la fin du XIIe siècle. À la différence des autres, ce manuscrit ne contient pas seulement la partie liturgique, mais aussi ce qui concerne plus strictement la vie et la discipline monastiques. Le matériel contenu dans cette seconde partie a été utilisé souvent de manière partiale dans quelques études historico-liturgiques qui ont tenté, entre autres, de mettre en évidence quelques reflets de ce document dans les sources qui concernent le monastère des Grottes. En renvoyant aux études et aux éditions fragmentaires de ce manuscrit, nous chercherons nous aussi à saisir le rapport entre l'*US* et les divers aspects de la vie communautaires présente en *KPP*.

Nous ferons encore une allusion à deux problèmes liés à la présence de ce Typikon au monastère des Grottes. En premier lieu, nous pouvons nous demander si Théodose, en introdui-

sant dans sa communauté cette «Règle», ne lui aurait pas apporté quelques modifications ou adaptations. Des sources que nous possédons il est difficile de déterminer les éléments ajoutés dans la «réforme» de Théodose par rapport à l'*US*. Il est probable que Théodose a pris en considération tant quelques aspects de la tradition vivante liée à Antoine et au noyau primitif du monastère, que de nécessaires adaptations motivées par des raisons climatiques, alimentaires, et autres. On peut, peut-être, relever un éloignement de la stricte pratique studite dans le processus d'incorporation d'un nouveau membre dans la communauté monastique (comme on le verra plus bas). Mais généralement nous pouvons affirmer que Théodose reste fidèle à l'esprit fortement cénobitique dont était imprégné le Typikon introduit, tant dans la structure de la communauté et les rapports entre les frères, que dans les différents aspects de la vie matérielle (discipline, pauvreté, travail). Cela ressort souvent dans la *ŽF*, comme nous le soulignerons plus loin. Ensuite ne manquent pas les rappels explicites au zèle avec lequel Théodose «observe toujours la règle monastique»: ainsi, par exemple, en remettant le gouvernement de la communauté entre les mains du moine Étienne, Théodose lui recommande: «Fils! Te voici confié le monastère, garde-le avec sagesse et conserve ce que j'ai établi quant aux offices. Ne transforme pas les traditions monastiques ni la règle, mais fais tout selon la loi et l'ordre du monastère».

Il est probable qu'une interprétation rigide du style de vie proposée par l'*US* n'est restée en vigueur que du temps de Théodose: les tensions de la communauté sous l'higouménat d'Étienne et ensuite de Nikon peuvent faire penser déjà à un progressif éloignement de quelques aspects d'un cénobitisme strict. Plusieurs indications que nous retrouvons dans le *KPP* semblent confirmer cette hypothèse: la présence de serviteurs et d'employés, la possibilité d'avoir de l'argent, des vêtements et d'autres objets personnels, également celle de recevoir de l'argent pour le travail accompli, un relâchement des normes concernant la clôture, font supposer une perte, entre le XIIe et le XIIIe siècles, de cet esprit communautaire codifié dans l'*US*.

III. Le monastère

La structure du monastère des Grottes et la disposition des édifices nécessaires pour la vie de la communauté présentent quelques particularités liées à un développement non homogène de la construction (selon le *KPP* le complexe monastique, dans ses parties principales, fut construit entre 1061/62 et 1075) selon la configuration géographique du site. Deux groupes de grottes donnaient au monastère un aspect caractéristique: liées aux origines mêmes de la communauté, elles en étaient pratiquement devenues le symbole. Un complexe de grottes, situé à proximité du Dniepr, était formé du noyau primitif habité par les moines; un second groupe, situé plus haut, s'était formé autour de la grotte où Antoine a vécu dans les dernières années de sa vie. L'établissement monastique originel était employé comme cimetière: dans le mur rocheux étaient creusées des niches où étaient déposés les moines défunts. Les autres grottes furent habitées par des reclus.

À côté des grottes se trouvaient deux complexes monastiques. Au-dessus de l'ancien établissement rupestre, se trouvait le premier monastère, commencé du temps de l'higoumène Varlaam (1062): il s'agit probablement de la petite église dédiée à la Dormition, dont fait mention *PVL anno 1051*, et de quelques autres édifices. Le grand monastère, dont la construction est due en partie à Théodose (en 1062, selon *ŽF*), était situé plus haut, sur un terrain donné par le prince Izjaslav. L'ensemble des édifices des deux monastères était entouré d'un mur d'enceinte, construit du temps de l'higoumène Étienne. C'est à ce dernier que l'on doit, selon toute probabilité, l'achèvement de tout le complexe monastique (1074-1077/78) et le transfert définitif de la communauté du petit monastère au nouveau, plus spacieux. Toutefois, comme nous en informe la *ŽF*, «Étienne a établi qu'on continuerait à célébrer chaque jour dans la vieille église le saint office pour les frères défunts».

Dans cet espace on devait trouver tous les édifices qui servaient à la vie de la communauté; probablement, une partie d'entre eux était-elle construite en bois. Le *KPP* nous fournit

quelques rares indications sur l'architecture et l'emplacement de ces édifices. Sûrement il y avait un réfectoire (agrandi ou remanié de temps de l'higoumène Théoctiste, en 1108). On peut tirer de divers récits des informations sur la présence de locaux nécessaires pour les travaux, comme par exemple la cuisine, le four à pain, ou encore d'autres comme réserves, greniers, etc. Nous ne trouvons aucune mention d'un dortoir, qui était probablement présent dans la tradition studite primitive; on parle, par contre, souvent de cellules; ce devait être de petites constructions disséminées dans l'enceinte du monastère, et quelques-unes d'entre elles étaient entourées de petits terrains cultivés en jardins et vergers.

Entre les deux complexes monastiques se trouvait un hospice que Théodose avait fait bâtir; en fait, comme nous en informe la *ŽF*, l'higoumène «fit construire un édifice non loin du monastère et une église dédiée au saint protomartyr Étienne; et là il ordonna que fussent accueillis les pauvres, les aveugles, les boiteux et les malades».

Mais certainement l'édifice le plus important du monastère était la grande église en pierre dédiée à la Dormition de la Mère de Dieu, commencée sous Théodose en 1073, achevée par Étienne en 1075 et consacrée en 1089 du temps de l'higoumène Jean. Quelques récits du *KPP* ont comme sujets des événements miraculeux liés à la construction, à la décoration et à la consécration de l'église: ils sont indicatifs de l'importance que cet édifice assumait pour la communauté monastique. Par ces récits et aussi par quelques relevés archéologiques, nous sommes informés sur la structure et les caractéristiques de cette église. Composée de trois nefs, sur de grands pilastres, à plan central avec une coupole, elle avait trois absides taillées à facettes; elle était peinte de fresques par des artistes venus de Constantinople et décorée d'un programme iconographique probablement très semblable à celui de la cathédrale Ste-Sophie de Kiev. Elle était précédée d'un narthex (*pritvor*): en haut duquel étaient disposées les stalles (*polati*) qui s'étendaient également le long des nefs latérales. Contiguë à la façade se trouvait la chapelle (*pridel*) de St-Jean-Baptiste.

Il faut enfin noter qu'entre le XIe et le XIIIe siècles le

complexe du monastère des Grottes subit quelques dommages: la chronique rapporte l'assaut des Coumans (1096), un incendie en 1124 et un tremblement de terre en 1230.

IV. La communauté: quelques aspects

Le récit sur les premiers moines qui vécurent au monastère des Grottes que l'on trouve tant en *PVL anno 1074* qu'en *KPP*, nous offre une description significative de l'esprit communautaire au temps de Théodose, soulignant par-dessus tout les rapports entre anciens et jeunes, et le souci de ceux qui sont tombés dans le péché:

«Tous vivaient dans l'amour: les plus jeunes se soumettaient aux plus anciens, n'osant pas parler devant eux, mais faisaient preuve de toute humilité et obéissance. De la même manière les plus anciens aimaient les plus jeunes: les instruisant, les réconfortant comme des fils très aimés. Et quand un frère tombait dans un péché, ils le consolaient et avec un immense amour et se partageaient entre trois ou quatre la pénitence d'un seul frère. Tel était l'amour de Dieu dans cette sainte communauté, et telle était la tempérance, la vigilance et l'humilité. Et si un frère quittait le monastère, toute la communauté s'affligeait pour lui; ils lui envoyaient des messages et le rappelaient pour que ce frère revienne. Et quand le frère revenait, ils allaient chez l'higoumène et à genoux ils intercédaient pour lui; et tout de suite, avec joie, ils l'accueillaient à nouveau».

Les valeurs de la vie cénobitique étaient fortement soulignées par la tradition studite, particulièrement en ce qui concerne ces aspects concrets qui doivent structurer l'ensemble même de la communauté: biens, habits, instruments de travail, table, tout était en commun. Et certainement nous retrouvons le reflet d'une telle conception dans les minutieuses dispositions de l'*US* et dans diverses indications du *KPP* (surtout en *ŽF*). Toutefois, il nous semble intéressant que le texte rapporté plus haut, lorsqu'il dessine les traits de la communauté du monastère des Grottes, mette plutôt en évidence quelques valeurs fondamentales qui se concrétisent exactement dans les rapports interpersonnels: charité, obéissance, humilité, vigilance, etc. Ces thèmes reviennent souvent aussi dans

les catéchèses de Théodose parvenues jusqu'à nous. Dans un fragment de l'une d'entre elle, rapportée en *PVL anno 1074*, nous retrouvons le même esprit dans l'invitation adressée par Théodose à ses moines à conserver «l'amour envers tous les plus jeunes et la soumission et l'obéissance envers les anciens qui, par rapport aux jeunes, montrent l'amour et la doctrine et leur donnent l'exemple par la vraie tempérance, par leurs veilles, leurs labeurs et leur humilité».

D'autre part, le texte de *PVL anno 1074*, ne cache pas non plus les aspects négatifs présents dans la communauté: frères qui abandonnent le monastère ou qui enfreignent la discipline. La *ŽF* souligne le zèle de Théodose pour ces moines turbulents et inconstants, et dans la description du moine Polycarpe, Simon de Vladimir nous offre un catalogue de comportements négatifs qui détruisent l'harmonie de la communauté: murmures, désirs du pouvoir, arrogance, ambition. Dans le *KPP*, on trouve des moines attachés à l'argent comme Arefa, ou batailleurs comme le prêtre Tite et le diacre Évagre. Pour ceux qui désobéissent ou enfreignent un point de la discipline monastique, on appliquait des «peines» (*epitimiai*) réglées par un code pénitentiel. Dans la tradition studite un tel «code» est plus rigoureux et surtout plus minutieux que celui de S. Basile qui laisse la pénitence à la discrétion de l'higoumène. Les «epitimiai» étaient en relation non seulement avec le type de faute, mais aussi avec la hiérarchie des personnes dans la communauté monastique; les peines les plus fréquentes étaient le jeûne, l'excommunication, un nombre variable de métanies. En outre, Théodore Studite avait établi toute une hiérarchie de moines chargés de surveiller et de contrôler la discipline au cours des divers moments de la journée: les «taxiarchai» attentifs au bon ordre de la communauté durant les offices, les repas, etc.; les «épistèmonarchai» et les «épitèrétai», chargés de maintenir le silence et la discipline durant la journée. Ainsi par exemple, l'*US* signale la présence de deux moines anciens qui, durant les repas et l'office, surveillaient si les frères étaient placés et assis en bon ordre; si les indisciplinés n'écoutaient pas leurs avertissements, ils les faisaient s'agenouiller près d'eux jusqu'à ce que l'higoumène leur pardonne.

La vie communautaire n'absorbait pas complètement le moine; durant la journée il y avait des moments où le silence était exigé et où le moine devait s'adonner à la prière personnelle et à la lecture des saintes Écritures. Ainsi, par exemple, pendant le temps entre les matines (*utrenja/orthros*) et l'heure de Prime, les moines se retiraient dans leurs cellules pour se consacrer à la lecture et à la prière. Dans les temps libres de l'office divin et du travail, l'*US* recommande aux moines d'éviter de se rencontrer ou d'aller de cellule en cellule: que chaque moine entre dans sa cellule et s'asseyant «qu'il prie le grand Dieu et qu'il soit assidu à lire l'Écriture sainte» puisque en elle chacun peut «trouver un remède pour son âme... et si on la lit souvent, on ne tombe jamais en tentation». Dans une catéchèse, Théodose reprend cet enseignement: «.N'allez pas de cellule en cellule — dit-il à ses moines — mais que chacun de vous prie Dieu dans sa propre cellule».

En outre, comme nous dirons plus avant, le moine devait également s'adonner à la prière personnelle après les Complies et à minuit. Cela est établi avec précision par l'*US* et Théodose «faisait chaque nuit le tour de toutes les cellules des moines, pour savoir de quelle manière vivait chacun d'eux et quelle était leur ferveur pour le Seigneur».

En carême enfin, l'*US* prévoyait pour le monastère une séparation totale d'avec l'extérieur: c'est ainsi que jusqu'au vendredi de la sixième semaine de carême les portes du monastère restaient fermées et aucun moine ne pouvait sortir. Dans la *ŽF* nous avons un témoignage de cette forme de réclusion; en fait, pour tout le temps du carême, Théodose suivait personnellement d'une manière très rigide cette règle: il restait dans une grotte et «vivait là comme un reclus, en solitude, jusqu'à la semaine des Palmes (*Verbnyja nedelja*). Le vendredi de cette semaine, à l'heure des Vêpres, il retournait auprès de la communauté des frères».

Nous avons déjà fait allusion au fait que la tendance à la solitude était toujours restée vivante dans le monastère des Grottes. Beaucoup de moines décrits dans le *KPP* passeront leur vie comme reclus dans l'étroite grotte creusée sur les pentes des rives du Dniepr, comme Athanase «Zatvornik» qui

vécut dans une grotte «pendant douze ans sans jamais parler avec personne»; ou comme le moine Jean qui «s'enferma dans un lieu étroit», où il vécut trente ans «réussissant à dominer et soumettre son corps par les souffrances de nombreux jeûnes et en portant sur tout le corps de lourdes chaînes». Ce dernier exemple décrit aussi d'autre formes d'ascèses qui venaient s'ajouter à la solitude du reclus: divers types de jeûne ou d'instruments de pénitence, cilices et chaîne qui caractérisent le «podvig» de certains moines du monastère des Grottes. Dans le *KPP* se trouvent, en outre, quelques manifestations typiques du «Jurodstvo»: ce sont quelques pénitences et attitudes de Théodose qui semblent plutôt des épisodes isolés, tandis que dans le récit du moine Isakij nous rencontrons un véritable type de «salos».

Le même moine Isakij, tenté par les démons durant sa réclusion, est donné en exemple par l'higoumène Nikon au jeune Nikita, désireux de vivre en solitude. «L'higoumène ne lui en donna pas la permission et lui dit: 'Fils, il ne t'est pas utile de rester assis oisif, parce que tu es encore jeune. Il est meilleur pour toi de rester au milieu des frères et en travaillant avec eux, tu ne perdras pas ta récompense. Tu as vu toi-même notre frère Isakij, enfermé dans une grotte, comme il a été tenté par les diables ... Notre humilité te conseille de te mettre au service de la sainte communauté, et pour cela tu seras encore couronné pour ton obéissance». Dans la réponse de l'higoumène nous retrouvons non seulement cet équilibre entre vie cénobitique et vie érémitique qui a toujours été présent dans la tradition monastique ancienne, mais encore deux valeurs fondamentales de la «koinonia» studite qui ont été fortement accentuées par Théodose de Kiev: le service et l'obéissance.

D'une manière particulière, le concept de «service» caractérise la structure organique de la communauté. Dans l'*US*, par exemple, le chapitre consacré aux responsables des divers secteurs de la vie du monastère porte un titre significatif: «O službnicech», «de ceux qui ont un service» (*oi diakonètai*). De tels services, dont le but est d'assurer une bonne organisation dans les divers aspects de la vie de la communauté, récla-

maient une hiérarchie de moines responsables des divers secteurs: économat, liturgie, travail, etc... Telle est la structure complexe de la communauté studite dont nous trouverons également des témoignages dispersés dans le *KPP*. Nous parlerons des différentes charges quand nous traiterons des divers moments de la vie quotidienne des moines. Ici nous nous arrêterons brièvement sur la figure de l'higoumène.

Dans le *KPP*, les traits qui caractérisent le «service» de l'higoumène ressortent surtout de la personnalité de Théodose; ils risquent en conséquence d'être trop idéalisés. Toutefois, quelques indications nous offrent une image suffisamment réaliste et traditionnelle des devoirs d'un higoumène dans la communauté monastique. Le rôle central de l'higoumène dans la communauté cénobitique est fortement souligné par la tradition studite: nous le retrouvons dans les œuvres de Théodore Studite, dans la législation d'Athanase l'Athonite et dans les divers typika du XIe au XIIIe siècles. L'*US* décrit également les devoirs de l'higoumène: devoirs disciplinaires, spirituels, ainsi que la responsabilité de la conduite matérielle et économique du monastère. Il est certainement aidé dans ces secteurs par différents responsables, qui toutefois sont choisis par lui et dépendent de lui; d'autre part, un conseil d'anciens assistait l'higoumène dans le gouvernement de la communauté. Mais le devoir le plus important et le plus significatif exercé par l'higoumène à l'intérieur du monastère est lié à son rôle de guide spirituel de la communauté. C'est cet aspect qui est le plus mis en relief dans la figure de Théodose. Conscient que le rôle d'un higoumène est un «service» pour la communauté, Théodose l'exerce avec zèle, et est par dessus tout préoccupé de la fidélité à la «règle» (et plus particulièrement en ce qui concerne la pauvreté et l'obéissance) et du salut spirituel de ses moines.

La tradition studite avait quasi «codifié» deux moyens efficaces par lesquels l'higoumène pouvait exercer son rôle de guide, exhorter et réprimander les frères, soit en particulier soit en communauté: la pratique de l'«exagoreusis» et la catéchèse hebdomadaire.

Souvent les Typika, fidèles à l'antique tradition monastique

et à l'esprit de Théodore Studite, mettent en avant l'importance du discernement spirituel à travers la manifestation des pensées, tant pour le cheminement intérieur de chaque moine, que pour l'harmonie qui doit régner dans la vie communautaire. C'est ainsi que même l'*US* exhorte chaque moine, tourmenté par des pensées qui l'induisent au mal, à aller «rapidement chez l'higoumène et à lui révéler les infirmités de son âme». La pratique de l'«exagoreusis» était normalement réservée à l'higoumène, qui se rendait disponible pour écouter les confessions des frères deux fois par jour, pendant l'orthros (au début de la quatrième ode du canon) et après les complies. On remarque dans les Typika une certaine tendance à concentrer sur l'higoumène la figure de père spirituel. Toutefois, dans la pratique concrète, nous notons que d'autres moines exerçaient également ce rôle de direction spirituelle dans la communauté.

Ces deux tendances sont présentes dans le *KPP*. Souvent Nestor décrit Théodose avec les traits caractéristiques du «patèr pneumatikos»; quelques fois il le présente en train de consoler et d'exhorter personnellement un frère qui a commis une erreur ou est tourmenté par des «logismoi». Mais on retrouve les traits caractéristiques du père spirituel chez d'autres moines comme Antoine, Jérémie, et tout particulièrement dans le récit du prêtre Onésiphore et de son fils spirituel. À côté de la lecture hagiographique et patristique prévue par l'*US* durant l'office de l'orthros, Théodose lui-même adressait la parole à la communauté. C'est ainsi que selon Nestor «quand Théodose lui-même à l'église exhortait les frères par des discours spirituels, il ordonnait également au grand Nikon de lire dans un livre quelque enseignement (*poučenie*) utile pour les frères. Ensuite, juste après, il donnait cette charge à notre vénérable père Étienne, alors «eklisjark». Selon la pratique du monastère du Stoudion, l'higoumène devait tenir trois catéchèses par semaine, le matin, après l'office de l'orthros; et le soir il devait encore adresser la parole à la communauté. À partir des indications que nous possédons, on peut supposer que Théodose pratiquait cet usage et exhortait souvent ses moines: par exemple, au début et à la fin du

carême, le soir dans le narthex de l'église où il instruisait les frères et «enseignait la manière de passer la période du jeûne». En dehors des catéchèses attribuées à Théodose, et qui sont parvenues jusqu'à nous, nous retrouvons encore dans la *ŽF* quelques fragments d'exhortations qui abordent divers thèmes de la vie monastique: la conversion, l'humilité, la pauvreté, l'amour fraternel, et d'autres encore.

Le comportement que les moines doivent avoir vis-à-vis de l'higoumène est fait non seulement de confiance et d'ouverture de l'âme, mais aussi d'obéissance et d'humilité. Nestor le rappelle dans la *ŽF* lorsqu'il commente la désobéissance du «kelar» aux ordres de l'higoumène Nikon: «Il n'est pas avantageux pour nous de désobéir à notre maître, l'higoumène, pour aucun motif». En fait, toutefois, diverses indications nous font entrevoir qu'une forte tension et une opposition au mode de gouvernement des higoumènes Nikon et Étienne se sont faites jour à la fin du XI[e] siècle, au point qu'Étienne fut obligé de s'enfuir.

En ce qui concerne l'élection de l'higoumène, les prescriptions que nous retrouvons dans les Typika présentent une procédure canonique variable. Cependant la règle générale était que l'higoumène était désigné par son prédécesseur, ou encore était élu par la communauté. Cette dernière pratique est suivie par l'*US*, qui contient un chapitre consacré au choix de l'higoumène, où sont exposés des critères canonico-disciplinaires précis: il doit être élu par la communauté, ne pas avoir moins de trente-trois ans, être moine de ce monastère et de préférence (mais non pas nécessairement) prêtre. C'est probablement Théodose qui dut introduire ce type d'élection dans sa communauté, même s'il rencontra quelques difficultés. Cela apparaît dans *PVL anno 1074*: Théodose, sentant la mort approcher, invite la communauté à choisir un nouvel higoumène, tandis que les frères préfèrent que ce soit lui qui opère le choix. Mais quand Théodose choisit Iakov, la communauté le refuse, oppose quelques objections juridiques et propose le nom d'Étienne. À part ce cas, qui semble presque un compromis entre deux procédures canoniques, nous pouvons noter qu'aux débuts du monastère des Grottes (1051-1062) le choix

de l'higoumène fut confié à Antoine, tandis qu'après l'introduction de la pratique studite c'est la communauté qui élut son supérieur, même si au XIIe siècle, les moines choisirent par deux fois un prêtre séculier pour diriger le monastère.

Nous voudrions enfin faire une allusion à quelques aspects qui concernent d'une manière particulière la composition de la communauté des Grottes: région d'origine, classe sociale et nombre des moines. Le *KPP* ne nous offre que des indications très limitées, mais quelques-unes d'entre elles sont intéressantes et utiles pour donner un visage précis à cette communauté monastique. Certainement la grande majorité des moines provenait des régions qui formaient les anciennes principautés de la Rus' de Kiev, mais il y avait aussi des moines grecs, bulgares, ainsi que des moines provenant des régions voisines de la principauté de Kiev, comme des Polovcy et des Hongrois. Selon le témoignage du *KPP*, même des Arméniens et des Syriens seraient devenus moines au monastère des Grottes. Les moines provenaient de toutes les classes sociales. Il est probable que la majorité était faite de paysans et de gens issus de classes sociales inférieures, mais nous trouvons également des membres de l'aristocratie, des boyards et même un prince, Nicolas Svjatoša. D'autres, comme Isakij, provenaient des classes moyennes: marchands, artisans, etc...

Quant au nombre des moines, nous savons qu'il était normalement précisé dans les Typika byzantins (l'*US* fixait le nombre d'environ cinquante moines). Le développement historique du monastère des Grottes fait penser qu'il n'y existait pas de nombre fixe. La *PVL anno 1051* et la *ŽF* soulignent souvent l'augmentation progressive de la communauté: des douze à quinze disciples d'Antoine on passe à une centaine de moines sous le gouvernement de Théodose. Le récit de Laurent le Reclus, qui peut être situé dans la première moitié du XIIe siècle, nous informe qu'à cette époque la communauté comptait cent quatre-vingt moines.

Ceux qui voulaient entrer au monastère, devaient suivre une procédure bien précise. Théodose accueillait sans discrimination tous ceux qui demandaient à être admis dans la vie monastique, mais l'incorporation dans la communauté était

progressive et suivait un «ordo» liturgico-disciplinaire en trois étapes. Voici comment il est décrit dans la *ŽF*: «Théodose accueillait avec joie ceux qui venaient. Mais il ne leur donnait pas la tonsure monastique immédiatement: il leur ordonnait de rester en habit séculier jusqu'à ce qu'ils soient habitués à la manière de vivre du monastère. Ensuite, il les revêtait de l'habit monastique et les mettait à l'épreuve encore dans tous les genres de services. Finalement, il leur donnait la tonsure monastique, les revêtant de la «mantja», jusqu'à ce qu'ils deviennent des moines éprouvés dans la vie pure, alors il leur accordait de recevoir le grand habit angélique et leur imposait la «kukol'». La pratique que Théodose suivait pour l'initiation monastique était celle de l'*US*. Tout en étant de tradition studite, ce Typikon prévoyait une double profession monastique: le petit et le grand habit, distinction que n'admettait pas Theodore Studite. Durant le postulat, celui qui devait devenir moine portait des habits séculiers. La *ŽF* ne précise pas la durée de ce postulat qui dans les divers Typika est variable. La formation du novice était normalement confiée à l'higoumène qui, après l'avoir éprouvé, l'admettait au rite de la tonsure monastique, signe de l'incorporation dans la communauté. Une ultime étape était constituée par le rite du «grand schème», avec l'imposition de la «kukol'». Nous trouvons souvent dans le *KPP* des allusions aux diverses parties de l'habit monastique qui était donné lors du rite du petit et du grand schème: c'étaient surtout la «mantja», la «kukol'» et le «paramand» qui étaient les habits caractéristiques de la profession monastique dont la richesse symbolique trouve ses racines dans le monachisme ancien.

Pour ce qui regarde la période précédant l'introduction de l'*US*, nous pouvons supposer, à partir des indications que nous avons, qu'au monastère des Grottes il n'existait pas de double profession. Il est plus difficile d'établir si la pratique introduite par Théodose fut aussi conservée aux XIIe-XIIIe siècles. R. P. Casey, se basant sur le récit de Pimen, suppose une perte progressive de la discipline canonico-liturgique établie par l'*US*: il n'y a dans ce récit aucune allusion à une période de postulat et de noviciat, et on parle d'un unique rite

de profession monastique[1]. Sans approfondir ce problème, notons simplement que la description de la profession monastique que Pimen, malade et prêt de mourir, reçoit des mains des anges, reflète de manière synthétique le rite tel qu'il est décrit par Théodore Studite.

V. La vie quotidienne

Dans *KPP*, nous ne retrouvons aucune description précise des rythmes et des différents moments de la journée des moines: tout ce que nous pouvons savoir est une tentative de reconstitution à partir des diverses indications éparses dans les sources. Dans *ŽF* est toutefois présentée, à grands traits, la vie quotidienne du monastère des Grottes dans la période précédant l'higouménat de Théodose. Les moines, nous dit Nestor, «travaillaient de leurs propres mains: ils tressaient des chaussures et confectionnaient des couvre-chefs ou exécutaient d'autres travaux à la main. Ensuite, ils les portaient en ville pour les vendre et acheter du grain avec ce qu'ils en retiraient. Celui-ci était ensuite partagé afin que chacun, pendant la nuit, moulut sa propre part pour pétrir le pain. Ensuite, après avoir commencé la journée par les louanges matutinales, chacun retournait a son propre travail manuel. Quelques-uns bêchaient dans le jardin pour pouvoir cultiver quelques légumes jusqu'à l'heure de la prière du matin; tous ensemble ils allaient à l'église, chantaient l'office des heures et célébraient la sainte liturgie. Ensuite, ils mangeaient un peu de pain et chacun retournait à son propre travail. Ainsi travaillaient-ils chaque jour, dans la fatigue, mais fermes dans l'amour de Dieu».

Prière liturgique, travail, quelques caractéristiques de la vie matérielle: voilà les éléments essentiels qui composent la trame d'une journée monastique, même s'ils sont simplement ébauchés dans la première période de l'existence du monastère des Grottes. Le Typikon introduit par Théodose structura de façon complète et détaillée tous les secteurs de la vie quotidienne des moines. Nous chercherons à présent à les analyser en tenant compte tant de l'*US* que des témoignages du *KPP*.

1. Robert P. Casey, *Early Russian Monasticism*, in *O.C.P.* 19 (1953), pp. 411-414.

1. *Prière quotidienne*

Le «cursus» quotidien de l'office divin célébré au monastère des Grottes était structuré selon la pratique liturgique studite: le «mesonyktikon» et l'«orthros», qui s'étendaient de la moitié de la nuit jusqu'à l'aurore (cette partie de l'office est aussi appelée «kanon» par Théodore Studite); les heures mineures de Prime, Tierce, Sexte et None qui rythmaient la journée de travail; et les deux prières du soir, les Vêpres (*to lychnikon*) et les Complies (*to apodeipnon*). Certes, il est difficile pour nous d'établir un horaire bien précis dans lequel insérer cette prière liturgique: les temps variaient selon les saisons, la longueur des offices, les fêtes, les périodes de jeûne. La conplexité de l'horaire monastique ne nous permet donc pas d'être précis.

La prière matutinale (que nos sources appellent simplement «utrenja» et qui devait probablement comprendre le «mesonyktikon» et l'«orthros») commençait à la première heure du matin; deux fois dans *ŽF*, on parle d'une prière nocturne («na noščnoe pěnie»), mais il n'est pas clair si cela se réfère à la prière du «mesonyktikon» récitée en commun ou à un office que le moine devait dire en privé.

Quand approchait le temps de l'«utrenja», «le ponomar, après avoir prononcé le verset 'Père bénissez' et obtenu la bénédiction» de l'higoumène, commençait à donner le premier signal avec le «simandron». Il passait ensuite dans les cellules des moines. Après un second signal, la communauté devait se trouver, en silence, dans le narthex de l'église: dans un ordre déterminé, que l'*US* décrit minutieusement, commençait l'«utrenja». Théodose, dans une catéchèse où il rappelle aux moines les attitudes nécessaires durant la liturgie, reprend exactement ce «rite» du réveil. À la fin du «kathisma», on donnait encore un signal avec le «simandron» pour réveiller ceux qui, en raison de quelque travail pénible, avaient obtenu un temps de repos plus long. La prière matutinale durait jusqu'à cinq heures et, quelquefois, jusqu'à sept.

Après l'«utrenja» (et éventuellement après la catéchèse, quand il y en avait), les moines se retiraient en silence dans les cellules jusqu'à l'heure de Prime: ce temps était dédié ou à la

lecture, ou au repos. À qui le voulait, était donnée la possibilité d'apprendre quelques textes de la liturgie ou le Psautier.

En carême, l'heure de Prime était célébrée à l'aurore, tandis que dans les autres temps de l'année liturgique, elle était liée à l'«utrenja»; normalement après l'heure de Prime, commençait le travail manuel. Il était interrompu par la célébration des autres petites heures (Tierce, Sexte) et par la divine liturgie. La célébration de l'office des petites heures variait selon le temps liturgique; normalement, Sexte et None étaient liées à la divine liturgie. Cette dernière était célébrée quotidiennement, excepté en carême: en effet, comme nous en informe Nestor, Théodose «célébrait la divine liturgie chaque jour, avec beaucoup de dévotion et d'humilité».

L'heure du repas était réglée par la durée de la célébration de la liturgie et par les prescriptions canoniques concernant les périodes de jeûne; normalement les moines se rendaient au réfectoire après la divine liturgie et l'heure de None (plus ou moins vers une heure), tandis qu'en carême, le repas était reporté après les Vêpres.

Dans les usages du monastère du Studion, il y avait, après le repas, un court moment consacré au repos et à la lecture: avant l'heure de None, commençait le travail qui durait jusqu'à Vêpres. Il n'apparaît pas clairement si ce rythme fut aussi observé au monastère des Grottes. Une indication du *ŽF* permet de supposer que Théodose a apporté une modification, laissant à ses moines une période de repos et de solitude jusqu'à l'heure de Vêpres: «Notre père Théodose avait défendu au portier d'ouvrir la porte à quelqu'un après le déjeûner: personne ne devait entrer dans le monastère jusqu'à l'heure de Vêpres, afin que les frères, après le déjeûner, puissent se reposer en paix pour pouvoir prier pendant la nuit et chanter les louanges matutinales».

Au coucher du soleil on donnait le signal des vêpres (*večernja*). Elles étaient suivies du repas du soir à l'heure prévue et de la célébration des complies (*pavečernija molitva*). À la fin des complies, les moines se retiraient dans leurs cellules pour s'adonner à la prière personnelle et pour prendre un peu de repos.

La célébration de la Liturgie était soigneusement réglée par le Typikon. En fait toute la première partie de l'*US* (ff. 1-195) est consacrée à l'ordonnancement détaillé des célébrations liturgiques en temps de Carême, durant le temps pascal et selon l'ordre du synaxaire. Le soin du bon déroulement de la liturgie était confié à divers responsables. En plus, bien sûr, des prêtres et des diacres, la pratique studite avait organisé toute une série de moines chargés de contrôler la correction de la célébration liturgique et d'appliquer le Typikon. Le rôle de coordination était confié à l'«eklisjark» (dans le *KPP* apparaît même le terme de «ustavnik»), qui s'occupait de la conservation et du bon fonctionnement de l'église, surveillant surtout la conformité aux règles monastiques de l'office divin. En cela, il était aidé par le «kanonark», chargé, de manière particulière, de désigner les préposés au chant et à la lecture des diverses parties de la liturgie. Les chantres, d'autre part, avaient un responsable, le «domestikos». Pour le soin matériel de l'église, il y avait un groupe de moines que le *KPP* appelle les «cerkovnii stroiteli» (ou encore «ponomar»). Ils devaient préparer tout ce qui était nécessaire au culte divin, contrôler l'huile des lampes, nettoyer l'église et remplir d'autres tâches du même genre.

L'*US* insiste beaucoup sur les divers comportements à observer durant la liturgie: à plusieurs reprises il indique non seulement les différentes positions du corps, mais rappelle également les dispositions intérieures que doit avoir le moine durant le chant et la célébration de l'office. Théodose consacre toute une catéchèse «sur la manière de se rendre à l'église et sur la prière», invitant ses moines à la dévotion, à l'humilité, à la crainte de Dieu, attitudes qu'il commente par des allusions à l'*US*. Il exhorte les moines, au début du carême, à être «attentifs durant le chant de la liturgie et durant l'enseignement des Pères et la lecture des livres». Il ne manquait, en fait, ni de frères distraits, ni d'autres qui «inventant quelques excuses sortaient de l'église pour aller dormir, ne retournant à l'église qu'à la fin de l'office». Théodose lui-même cherchait à être un exemple pour ses moines: «On le trouvait à l'église avant tous les autres, immobile, sans distraction d'esprit ... et, il sortait de l'église le dernier de tous».

2. *La prière personnelle et la «lectio divina».*

La prière des moines ne se limite pas à la célébration de la liturgie des heures. Même si elle occupait une place prépondérante dans la vie quotidienne de la communauté, il y avait aussi des moments où le moine s'attachait à prolonger personnellement la louange de Dieu. Nous pouvons ainsi mettre en évidence deux temps privilégiés de cette prière personnelle: la nuit, après complies, et durant le travail. Théodose encourageait ses moines «à prier Dieu sans cesse et à ne plus parler après la célébration des complies, à ne pas aller dans les cellules les uns des autres, mais plutôt à prier Dieu en cellule, chacun selon ses possibilités, et à travailler de ses mains chaque jour en ayant sur les lèvres les psaumes de David».

L'*US* présente un véritable «schéma» pour la prière que «chaque moine pieux a le devoir d'accomplir en cellule», après complies. L'«ordo» (*čin*) qui règle la prière nocturne du moine (*pravilo keleinoe dlja inokov*) se compose de douze psaumes intercalés de tropaires et d'autres formules brèves. C'est dans *ŽF* que nous trouvons justement une allusion à la pratique de cette prière privée fixée par l'*US* et appelée simplement «les douze psaumes», en raison de sa structure. En effet, Nestor, reprenant le témoignage direct du moine Hilarion, nous informe du zèle de Théodose pour cette «règle» de prière: «chaque soir, le saint rentrait dans sa cellule pour les douze psaumes, selon l'habitude». Nous trouvons dans le *KPP* un autre témoignage de cet usage. S'adressant au moine Polycarpe, Simon de Vladimir le met en garde contre une certaine façon de prier en privé: «Tout ce que tu fais en cellule est insignifiant: que tu lises le psautier, chantes les douze psaumes, tout cela n'a pas la valeur d'un seul 'Seigneur, prend pitié' dit avec tes frères». À juger de ce que dit Simon on peut supposer qu'au XIIIe siècle ce genre de prière prenait une allure de plus en plus individualiste, en opposition avec le rythme de la prière communautaire et avec sa signification.

Plus nombreux sont, dans le *KPP*, les témoignages d'une prière personnelle non tant rattachée à une prière préétablie qu'animée et nourrie par l'action du Saint-Esprit. La nuit en est alors le moment privilégié. Ainsi «chaque nuit Théodose

restait debout, sans dormir, priant Dieu avec des larmes, et souvent se mettant à genoux par terre». Le psautier était sa prière favorite. Comme Théodose, le moine Alimpij, le peintre d'icônes, lui aussi «la nuit s'adonnait au chant des psaumes et à la prière»; et Isakij «selon son habitude, à la tombée de la nuit, se mettait à genoux pour chanter les psaumes. Il y restait jusqu'à minuit, puis lorsqu'il était fatigué il s'asseyait sur son banc».

Les récits du *KPP* soulignent surtout la force de cette prière au moment des tentations diaboliques. La prière nocturne de Grégoire «le Thaumaturge» était une arme contre les assauts du diable: il était, en effet, «assidu à la prière et parvenait ainsi à remporter la victoire sur les démons (...). Et après chaque office il avait l'habitude de faire des prières d'exorcisme». Théodose rappelle souvent la nécessité de cette prière dans la solitude de la cellule. «Prier nuit et jour, en se tenant loin des pensées impures»: c'est ainsi que Théodose exhorte ses moines à passer la période du carême, et il ajoute: «Si de telles pensées vous viennent, repoussez-les avec le signe de la croix, en disant: Seigneur Jésus-Christ, notre Dieu, aie pitié de nous. Amen».

Dans ce texte nous trouvons une allusion à la «prière de Jésus». Il est difficile, toutefois, de déterminer si cet usage est influencé par le courant spirituel particulier qui était entrain de se former dans le monachisme byzantin. Plus explicite paraît l'attestation de cette prière dans le récit de Nicolas-Svjatoša datant de la première moitié du XII[e] siècle. Ce moine «avait toujours sur les lèvres, en effet, la prière de Jésus (*molitvu Isusovu*): Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu, aie pitié de moi».

Néanmoins, comme nous l'avons déjà signalé, la prière privilégiée des moines du monastère des Grottes était le psautier: «Surtout ayez toujours sur les lèvres le psautier de David — répétait Théodore dans son exhortation à la communauté —, car il convient aux moines et avec lui vous vaincrez l'acédie causée par le démon». Le travail manuel créait un moment propice pour réciter les psaumes. Pratiqué déjà dans l'ancienne tradition monastique cet usage fut repris par Théodore

Studite: dans chaque lieu de travail, dans les champs, en voyage, les moines pendant qu'ils vaquent à leurs occupations récitaient le psautier réparti en «cathismes». Au monastère des Grottes aussi nous retrouvons ce type de prière «continuelle». Ainsi Théodose «à voix basse, en remuant les lèvres, chantait le psautier tout en filant la laine ou en faisant quelque autre travail». Pendant qu'il moulait le grain le moine Théodore «chantait le psautier par cœur», et le moine Spyridon, chargé de la cuisson des prosphores «chaque jour, qu'il cassât du bois ou pétrît la farine avait continuellement les psaumes sur les lèvres». L'*US*, d'autre part, recommande à l'higoumène de faire spécialement attention à ce que tous les moines sachent le psautier par cœur et puissent le réciter non seulement durant l'office divin, mais à tout moment, tout en servant à table, ou en prenant leur repas, ou en faisant n'importe quel travail. Dans ce but le temps entre l'«outrenija» et l'heure de prime était consacré à l'enseignement des psaumes et d'autres textes liturgiques: cette «leçon» se passait au réfectoire, ainsi que le prescrit l'*US*.

À côté de la prière personnelle le temps dont disposait le moine durant la journée devait être consacré à la lecture de la sainte Écriture et d'autres écrits spirituels. L'*US* souligne, de plus, l'importance de cette lecture pour la vie intérieure du moine. Il reste cependant difficile de préciser dans quelle mesure la majeure partie des moines du monastère des Grottes pouvaient avoir accès à l'étude de ces textes et combien de temps était consacré à cette tâche de formation spirituelle. Dans le *KPP* les allusions y sont fort rares. Nestor nous fait savoir avec quelle assiduité Théodose s'était appliqué à l'étude de la sainte Écriture dès son enfance. De même on rapporte du prêtre Damien «la vénération et l'assiduité à la lecture des Livres saints».

Nous ne savons pas néanmoins si, en plus du psautier qui devait être appris par cœur, la majeure partie des moines avaient accès au texte entier de l'Écriture. Le cas du moine Spyridon, auquel nous avons déjà fait allusion, nous porte à croire que quelques moines s'appliquaient personnellement à l'étude des textes sacrés: car «Spyridon était simple et ingénu

dans sa manière de s'exprimer, mais non dans sa capacité de comprendre (...). Il s'appliquait à l'étude des livres et avait appris par cœur tout le psautier».

Il est probable que la majeure partie des moines connaissait l'Écriture sainte, se familiarisant surtout avec elle dans les moments où elle était lue en communauté, c'est-à-dire au cours de la liturgie et des repas. Cela vaut aussi pour les textes monastiques, les récits hagiographiques et les lectures patristiques. Nous savons que durant l'«orthros», l'*US* prévoyait deux ou trois lectures tirées des Pères ou des Vies des saints. Par ailleurs, la tradition studite prévoyait dans le rythme de la journée des moments particuliers consacrés à la lecture, surtout après l'«orthros» et avant de reprendre, à la huitième heure, le travail de l'après-midi. En outre, les jours où il n'y avait pas de travail manuel, les moines de Stoudion devaient se retrouver à la bibliothèque pour s'adonner à la lecture.

On ne peut donc mettre en doute qu'il y eût au monastère des Grottes des moines qui s'appliquaient directement à l'étude des textes des Pères ou d'autres sources de la tradition monastique. Si nous avons le témoignage que certains moines possédaient personnellement des livres dans leur cellule, tels Nicolas-Svjatoša et Grégoire «le Thaumaturge», quand on lit les récits du *KPP* ou de la *ŽF* la familiarité que les auteurs de ces récits avaient avec l'ancienne tradition hagiographique monastique semble encore plus évidente. Les Vies des moines de Palestine, les apophtegmes des Pères et les courts récits monastiques de Pallade, de Théodoret de Cyr, de Jean Moschus, de Grégoire le Grand (ce que l'on appelle les «Paterika») étaient pour les moines du monastère des Grottes non seulement une nourriture spirituelle, mais des exemples concrets à imiter, des modèles pour la vie religieuse, et aussi pour une littérature monastique qui était en train de se développer dans la Rus' de Kiev. Dans le *KPP*, à côté d'allusion et de citations explicites de cette littérature hagiographique, on trouve la mention d'autres auteurs classiques de la spiritualité monastique, comme Éphrem le Syrien et Jean Climaque. En outre, Théodose dans ses Catéchèses se réfère souvent à des textes parénétiques tirés de la tradition, comme les Catéchèses de Théodore Studite, ou

bien à la richesse de l'homilétique des Pères. Nous reviendrons sur cet aspect culturel lorsque nous parlerons du travail intellectuel au monastère des Grottes.

3. *Le travail et certains aspects de la vie matérielle.*

En décrivant la journée du moine studite, J. Leroy souligne l'importance du travail manuel à l'intérieur de la communauté monastique: «La conception du travail tient une place absolument capitale dans la spiritualité studite, et qui se manifeste quelquefois par des mots à l'emporte-pièce comme Théodore Studite les aime»[1]. Le rôle du travail dans la vie du moine se manifeste, en premier lieu, de manière significative par la place qu'il occupe dans le rythme quotidien. Par l'*Hypotyposis* attribuée à Théodore Studite nous apprenons quelle était la distribution du travail manuel durant la journée. Quand les petites heures n'étaient pas chantées, le travail commençait normalement après la célébration de Prime et se poursuivait jusqu'à Sexte. Après un temps libre pour le moine, on donnait trois coups de simandre à la huitième heure et chacun retournait à ses occupations jusqu'à Vêpres. En carême, le travail avait lieu entre Prime et None. Dans les sources qui concernent le monastère des Grottes il n'y a aucune indication sur le temps consacré au travail. Certaines allusions que l'on trouve dans la *ŽF* font supposer qu'en général on suivait l'horaire proposé par la tradition studite. Il semble, toutefois, que Théodose ait apporté une modification à ce rythme: après le repas les moines pouvaient jouir d'un temps de repos prolongé, jusqu'à l'heure de Vêpres. Il n'apparaît pas clairement, cependant, si cette prescription reflète la journée «type» du moine ou si elle était réservée à certaines périodes de l'année.

Le *KPP* souligne aussi l'importance du travail manuel en le mettant en étroit rapport avec les autres valeurs de la vie monastique, au point de constituer un élément essentiel de la structure même d'une véritable expérience cénobitique. Théodore Studite déjà, dans ses Catéchèses, insistait pour présenter

1. J. Leroy, *La Vie quotidienne du moine studite*, in *Irénikon* XXVII (1954), p. 223.

le travail à ses moines comme un programme réel de dépouillement de soi et comme une école de charité: le travail y est décrit fréquemment comme une «diakonia» qui doit être vécue dans l'esprit communautaire et comme une partie essentielle de l'«apotagè» du moine. Il devient ainsi une louange, une liturgie et un sacrifice agréable à Dieu. Il est le critère pour vérifier le zèle du moine, mais il est surtout le signe d'une vraie pauvreté communautaire. Nous retrouvons le même esprit dans les pages du *KPP*, surtout dans certains traits de la figure de Théodose. Ainsi, quand Nestor décrit certaines attitudes de Théodose et certaines de ses manières de vivre le travail manuel, laisse-t-il transparaître l'importance que celui-ci revêt dans la conception primitive du monastère des Grottes: le travail n'y est pas seulement un moyen d'ascèse et un signe d'humilité, mais il assume une valeur quasi «sacramentelle», car il assimile au Christ pauvre et à son sacrifice, en s'épanouissant dans le service des frères.

Dans d'autres récits du *KPP* nous rencontrons encore bien vivant l'esprit de Théodose: le prince et moine Svjatoša vécut son travail à la cuisine, à la porterie du monastère, dans le service de table, comme une «diakonia» pour la communauté, et «jamais on ne le vit oisif, mais il avait toujours entre les mains quelque chose à faire». Le moine Alimpij, lui aussi, «dès les premières lueurs du jour allait au travail et on ne le vit jamais oisif. Par ailleurs, jamais il ne s'absenta pour motif de travail des réunions de la communauté à l'église». Pour le moine Spyridon la tâche de cuire les prosphores était devenue une véritable «eucharistie» quotidienne, en sorte que «dès le commencement de son travail au four il ne manqua jamais à ses devoirs et à son ascèse spirituelle, mais il accomplit son travail avec grand soin et dans la crainte de Dieu, offrant au Seigneur la victime pure de son travail: le fruit de ses lèvres, le sacrifice vivant et spirituel montant vers le Dieu tout-puissant pour tout et pour tous».

En particulier, la dimension communautaire du travail en tant qu'expression du «service» de l'obéissance et de la pauvreté trouve aussi un correspondant dans certaines prescriptions de l'*US*: «Selon la tradition des saints Pères — écrit le

Typikon — les moines s'engagent (...) à assurer par eux-mêmes les divers services (...). Ainsi doivent-ils de leurs mains pétrir le pain, et de même dans n'importe quel autre service ils doivent travailler par eux-mêmes». Cela comportait, par exemple, une rotation à laquelle tous les frères, et en particulier l'higoumène, devaient prendre part. En outre, certains travaux occasionnels et durs requéraient la collaboration de toute la communauté: «De même qu'il est prescrit que les moines préparent par eux-mêmes la pâte du pain, nous décrétons que, quand il est nécessaire d'amener de l'extérieur des fardeaux tels que le bois, le vin et d'autres choses, les moines fassent par eux-mêmes ce travail de transport (...); personne ne doit s'enorgueillir ou avoir honte de cette fatigue, mais que le premier de tous le vénérable père higoumène se mette au travail avec zèle et joie, donnant ainsi l'exemple à ces fils spirituels». Cette prescription était observée avec zèle par Théodose qui souvent prenait part avec les frères aux travaux les plus rudes, comme pétrir la pâte et cuire le pain, puiser l'eau du puits, transporter ou casser le bois nécessaire à la cuisine.

La dimension cénobitique du travail se manifestait aussi dans la manière responsable avec laquelle une tâche devait être accomplie et, en particulier, dans l'esprit d'obéissance qu'y mettait le moine en communion avec l'higoumène et avec toute la communauté. L'*US* recommande, en effet, aux frères chargés de quelque obédience le soin à apporter à tout travail: le moine n'en devait rien garder pour lui-même ou pour le donner à d'autres, et rien ne pouvait être fait sans l'ordre de l'higoumène. Sur ce point Théodose se montrait intransigeant, surtout s'il «venait à savoir que quelqu'un avait fait un travail sans avoir reçu d'abord sa bénédiction». Une expression caractéristique de cette attitude d'obéissance est presque symbolisée par le rite selon lequel allumaient le feu ceux qui étaient chargés de la cuisine et du four. Tout un chapitre de l'*US* lui est consacré et nous en retrouvons une attestation presque littérale dans la *ŽF*. Théodose, pour faire voir au prince Izjaslav l'harmonie qui doit régner dans une communauté, lui décrit ce rite: «Quand les frères du monastère ont à faire de la cuisine, à cuire le pain ou encore à faire quelque autre travail, ils

appliquent les normes suivantes. Avant toute autre chose l'un d'eux va recevoir la bénédiction de l'higoumène, puis il se prosterne trois fois jusqu'à terre devant le saint autel, allume un cierge auprès du saint autel et prend ainsi le feu. Puis, au moment de verser l'eau dans le chaudron, il se tourne vers le plus ancien et lui dit: 'bénis, Père', et celui-ci lui répond: 'Que Dieu te bénisse, frère', et ainsi tout service se fait avec la bénédiction».

Nos sources fournissent quelques indications sur les divers genres de travaux effectués dans la communauté monastique des Grottes. La tradition studite prévoyait une diversification assez complexe des différentes tâches communautaires; de plus, Théodore Studite dans ses Catéchèses offre des listes impressionnantes des occupations auxquelles se livraient les moines du Stoudion. En outre, tous les travaux était accomplis dans des endroits appropriés, par groupes, sous la direction de responsables qui devaient y présider et en contrôler la bonne marche.

En général tout ce qui regardait l'administration des biens temporels et les divers aspects de la vie économique et matérielle de la communauté (nourriture, vêtement, argent, etc.) était confié à la responsabilité de l'économe (*oikonomos*) aidé de quelques frères. Ceux-ci avaient sous leur juridiction immédiate toutes les multiples activités du monastère et, en particulier, celui qui était chargé du secteur alimentation, le «célérier» (*kellarios* ou *kellaritès*). L'importance de l'économe dans la communauté studite est mis en relief par le fait qu'il en vint progressivement à acquérir une autorité semblable à celle du «praepositus» au chapitre 65 de la Règle de saint Benoît. Il devient de fait le «locum tenens» de l'higoumène. Dans l'*US* nous retrouvons la même hiérarchie de responsables dans la gestion économique du monastère: l'«ikonom», le «kelar», le «ključar» (auquel sont confiées les clefs de la réserve), aidés d'autres frères. Si les sources concernant le monastère des Grottes attestent la présence de tous ces responsables dans la communauté, il semble toutefois que le «kelar» ait un rôle prépondérant pour ce qui touche à l'économie et surtout au secteur alimentation, Il pourrait s'agir là d'un changement

ou d'une simplification opéré par Théodose. En tout cas du «kelar» dépendaient tous ceux qui devaient procurer et préparer la nourriture destinée à la communauté: les responsables du réfectoire et des divers services de la table commune, tous ceux qui étaient chargés de la conservation de la nourriture et ceux qui travaillaient à la cuisine, enfin les moines qui au four avaient pour tâche de pétrir et de cuire le pain, et de préparer les prosphores.

Pour les moines malades et pour tous ceux qui avaient besoin de soins particuliers (surtout les moines âgés) il y avait des locaux spéciaux et des frères attachés à ce service (infirmier chef, cuisinier, économe, pharmacien, d'autres encore). Ainsi, par exemple, l'*US* prescrit qu'il y ait à la disposition des malades, en plus d'une infirmerie proche de l'église, un médecin et un moine (*chranil'nik*) chargé de procurer tout ce qui était nécessaire pour les soins et pour la nourriture des frères malades et des vieillards; de plus, aux moines de cette catégorie on accordait un usage plus fréquent des bains. Dans le *KPP* nous trouvons diverses allusions à cet aspect particulier de la vie quotidienne. Le récit sur le moine Pimen nous fait savoir qu'il y avait au monastère une infirmerie à laquelle étaient attachés quelques moines (dans le cas précis ils ne montraient pas trop de zèle). Nous rencontrons aussi la figure originale d'un moine expert en médecine, Agapit. Sa technique thérapeutique consistait dans la puissance de la prière et aussi dans une potion aux herbes qu'il administrait au malade et qu'il absorbait lui-même. Nous rencontrons aussi quelques indications intéressantes qui opposent la médecine «séculière», basée sur le pouvoir thérapeutique de diverses herbes et produits naturels, et l'idée qu'avaient les moines des soins du corps. Celle-ci était liée surtout à l'intervention de Dieu, à la prière et à la conception chrétienne de la souffrance. À cet égard la discussion que le moine Svjatoša eut avec le médecin syrien Pierre sur les avantages et les inconvénients du jeûne est révélatrice. De même la dispute entre Agapit et un médecin arménien sur le pouvoir des plantes.

Enfin, nous savons que Théodose avait bâti un hospice pour accueillir «les pauvres, les aveugles, les estropiés et les

malades». Il y avait sûrement quelques moines attachés à son service. De même les portiers avaient un rôle important. Ils accueillaient les pauvres ou les pèlerins «qui suppliaient à la porte du monastère». L'*US* leur consacre un chapitre et nous les trouvons aussi mentionnés dans le *KPP*. Dans la tradition studite les portiers avaient, entre autres, une fonction de contrôle non seulement sur les hôtes accueillis au monastère mais aussi sur les diverses sorties des moines.

En dehors des travaux qui concernent plus directement la gestion et les exigences propres à la vie interne de la communauté, nous avons des allusions à d'autres travaux de nature agricole ou artisanale destinés probablement à subvenir aux besoins du monastère. Ainsi aux débuts la communauté des Grottes vivait de ce qu'elle retirait de la vente en ville de certains objets qu'elle fabriquait: chaussures et chapeaux. Les travaux agricoles ne manquaient pas, telle la culture des légumes et d'autres produits comestibles. Il est probable qu'aux XIIe-XIIIe siècles les moines aient eu un petit terrain autour de leur cellule qu'ils cultivaient eux-même comme potager ou comme verger. Certains moines étaient chargés du bétail et des terres que possédait le monastère.

Il y avait aussi un travail spécial que décrit le récit concernant le moine Alimpij, la peinture d'icônes. Ce moine avait été initié à la peinture par ses parents et il avait tellement appris auprès des artistes venus de Constantinople pour décorer l'église du monastère des Grottes qu'il en était devenu un habile iconographe. Ce récit fournit ainsi, entre autres, un chapitre intéressant pour l'histoire de l'art russe.

Il y avait, enfin, au monastère des Grottes quelques activités plus proprement intellectuelles. Nous avons déjà parlé de la place qu'y tenait l'étude. C'était probablement une occupation réservée à un petit nombre. Nos sources nous font connaître quelques moines formés intellectuellement, tels Nestor, le plus célèbre des anciens historiens russes, ou Grégoire, qui composait des textes liturgiques. Quelques moines, tels Nikon et Hilarion, étaient experts dans la copie des livres à l'usage de la communauté (homéliaires, textes monastiques, livres liturgiques). Cela pourrait laisser supposer qu'il existait un scripto-

rium similaire à ceux qui, dans la Rus' de Kiev, avaient été fondés à côté des églises cathédrales. De même, si le *KPP* ne mentionne pas de bibliothèque, il est probable que, conformément à la tradition studite, il y avait un bâtiment communautaire pour conserver les manuscrits et qui était confié à un moine (le *knigochranil'nik*). Certains moines aussi possédaient personnellement des livres. Cependant, sans nous aventurer dans le problème complexe du rôle culturel joué par le monastère des Grottes dans la formation d'une littérature historique et théologique durant la période kiévienne et dans la conservation du patrimoine de l'ancienne littérature patristique, il nous semble qu'au début l'organisation conçue par Théodose mettait davantage l'accent sur le travail manuel. Cela tenait probablement au degré de culture d'une grande partie des moines qui formaient la communauté des Grottes, personnes simples, dépourvues d'instruction.

Il faut dire aussi que dans quelques pages du *KPP* se manifeste une certaine défiance à l'égard de l'érudition et du travail intellectuel. Nous avons déjà fait allusion à la critique des moines à l'égard de la science médicale. À ce propos le cas du moine Nikita est plus intéressant encore. Dans le récit qui lui est consacré il est dit que «séduit par le diable il ne priait plus, mais s'adonnait à la lecture et à l'enseignement (...). Personne ne pouvait rivaliser avec le reclus dans la connaissance des livres de l'Ancien Testament». Ce texte pourrait dissimuler une réaction antijudaïque, mais il peut attester aussi un aspect caractéristique du monachisme ancien, la défiance à l'égard d'une sagesse purement livresque. En tout cas, nous pouvons supposer que le monastère des Grottes maintenait à l'égard du travail intellectuel l'équilibre propre à la tradition studite, adapté assurément aux conditions historiques et sociales d'un monachisme en voie de formation.

Un dernier aspect qui touche à la vie quotidienne du monastère des Grottes est le sens communautaire de la pauvreté. Élément important de la réforme studite, la pauvreté trouve avant tout son expression dans la communion des biens qui exclut pour le moine le droit de propriété privée. Elle se manifeste concrètement, en plus du travail et du rapport d'obéis-

sance du moine à l'higoumène, dans deux domaines de la vie matérielle, la nourriture et les vêtements que le moine reçoit de la communauté. Dans une Catéchèse de Théodose nous trouvons exprimée en toute clarté cette dimension cénobitique que le moine doit vivre jour après jour. «Il n'est pas convenable que nous autres moines, qui avons refusé tout ce qui est du monde, que nous gardions en cellule quelque chose que nous possédons (...). Nous nous contenterons donc de nos vêtements prescrits par la règle et de la nourriture qui nous est servie au réfectoire par le célérier. Mais que dans la cellule il n'y ait aucune de ces choses afin que, remplis de zèle, nous puissions de toute notre âme adresser à Dieu une prière pure». Cette insistance de Théodose sur la pauvreté était certainement un trait de sa spiritualité. Nestor la met en relief dès la jeunesse du saint et la rattache, en particulier, à la confiance qu'avait Théodose dans la Providence de Dieu. Toutefois, elle est aussi l'expression d'une fidélité à la règle qu'il avait introduite. Reprenant un moyen de contrôle utilisé déjà par Théodore Studite et présent dans l'*US*, Théodose «faisait souvent le tour des cellules de ses disciples et s'il trouvait chez un moine quelque chose comme de la nourriture ou un vêtement différent de celui prescrit par la règle ou quelque autre objet, il le prenait et le jetait au feu (...) comme un péché contre l'obéissance».

En ce qui concerne les vêtements la pratique studite était empreinte d'une sobriété extrême, que ce soit pour les différentes pièces de l'habit monastique ou pour le matériel employé. Ainsi dans l'*US* le chapitre consacré aux habits et chaussures des moines prescrit des vêtements appropriés, faits, toutefois, non de matériel recherché et de couleur claire, mais de laine écrue et de teinte sombre. Capuchon, tunique et manteau (*mantija*) formaient l'essentiel de la garde-robe monastique. Une tunique de drap épais suffisait pour l'hiver et, si c'était absolument nécessaire, un manteau aussi.

Les repas étaient réglés en fonction des différentes périodes de l'année liturgique. À cet égard l'*US* stipulait minutieusement non seulement le nombre des repas de la journée et ce qui devait être servi au réfectoire, mais aussi les versets, les

tropaires et autres pièces qui devaient être chantés. De Pâques au jeûne de saint Philippe (14 novembre, début du carême de Noël), les moines mangeaient deux fois par jour. En carême et durait les autres périodes de jeûne, il n'y avait qu'un repas qui qui consistait en une soupe et des légumes cuits ensemble et sans huile. Pour quelques fêtes il y avait des adoucissement pour la nourriture et la boisson. De toute manière les changements concernant le régime alimentaire étaient réservés à l'higoumène, comme le montrent, entre autres, certains épisodes de la *ŽF*.

Dans le *KPP* nous retrouvons quelques indications sur le régime alimentaire des moines des Grottes. En raison des lieux, il devait différer de celui que prescrivait l'*US*. Si dans les comencements la nourriture se réduisait à l'essentiel (pain, eau et légumes), d'autres passages nous font connaître l'usage des légumes cuits ou secs (*sočivo*), de froment cuit mêlé de miel, de fromage, de poisson, de lentilles, et d'autres choses encore. Comme boisson l'*US* prescrivait du vin coupé d'eau tiède. Dans la *ŽF* il n'est question de vin que pour la liturgie.

Par ailleurs, l'*US* décrit en détail le déroulement du déjeûner et du dîner, les places à table et les préséances que les moines doivent respecter: qui devait entonner les prières, à quel moment apporter les plats et quand verser la boisson, les versets psalmiques et les prières à réciter. Tout était fixé et même ritualisé.

La lecture de la sainte Écriture rythmait ce moment de la journée. Le moine en silence devait prier dans son cœur en rendant grâces à Dieu. L'*US* met en relief l'attitude que doit avoir le moine. Elle doit refléter la dimension communautaire et l'esprit de pauvreté de ce moment de la journée: se contenter sans murmurer de la nourriture offerte à la communauté. «Que personne ne murmure — dit l'*US* — ni n'émette d'avis sur la nourriture qu'on lui apporte, qu'elle soit mauvaise ou mal préparée ou cuite avec négligence». Théodose adresse à ses moines la même exhortation et Simon la reprendra à l'endroit du difficile Polycarpe. L'interdiction de garder de la nourriture en cellule était aussi une manifestation de cette pauvreté cénobitique. Nous avons déjà vu que Théodose le

recommandait à ses moines. Il s'agissait d'une prescription de l'*US* qui interdisait qu'«aucun moine n'emporte du réfectoire des morceaux de pain, même petits, ni n'en donne à un autre, ou n'en emmène en cellule» et qu'«aucun moine ne demande à prendre en cellule de nourriture cuite ou des légumes ou quelque autre chose (...). À personne il ne sera permis d'avoir en cellule quelque chose à manger».

Entre les XIIe et XIIIe siècles cet esprit de pauvreté dut subir un relâchement. Cela se répercuta tant sur la structure même de la vie communautaire que sur certaines valeurs de l'expérience monastique qui en furent amoindries. Cela ressort de certains épisodes du *KPP*. Ainsi, par exemple, les donations des princes et des boyards avaient enrichi considérablement le monastère des Grottes. Dès l'higouménat de Théodose la communauté possédait des terres, des villages (*sela*), des étables et des bâtiments notamment dans la ville de Souzdal. Certaines indications nous font savoir, entre autres, que des salariés travaillent dans les possessions du monastère ou sont affectés à ces tâches dures que selon la règle les moines devaient faire par eux-mêmes. À ce qu'il semble, cette main-d'œuvre était formée de voleurs ou de brigands «récupérés».

Chez les moines pris individuellement on voit s'installer progressivement des formes d'idiorythmie et de propriété privée. Objets, nourriture et argent pouvaient être gardés en cellule, comme dans le cas du moine Arefa qui «avait dans sa cellule beaucoup de richesses sans avoir jamais donné un sou à un pauvre». Pareillement les moines Érasme, Théophile et Théodore gardaient de l'argent ou, comme Grégoire, possédaient des livres. De plus, le travail devint rémunéré et les moines disposaient de ce qu'ils avaient gagné. Si certains moines refusaient toute rétribution, tel Marc qui creusait gratuitement les tombes des moines décédés, ou Agapit qui ne voulait rien en échange de ses conseils médicaux, d'autres acceptaient de l'argent, même si, comme dans le cas d'Alimpij, ils en donnaient une partie en aumône. Tout cela créait un danger qui minait de l'intérieur l'esprit communautaire. Non seulement cela favorisait l'idiorythmie mais engendrait des discriminations, comme dans le cas d'Athanase dont le corps resta sans

sépulture «parce qu'il était très pauvre et ne possédait rien en ce monde». On s'éloignait par là de l'esprit de Théodose.

Conclusion

L'analyse et la description de la vie quotidienne au monastère des Grottes entre le XI[e] et le XIII[e] siècles que nous avons tentée n'est sûrement pas complète. Certains points mériteraient d'être approfondis davantage sans parler d'autres aspects que l'on a délibérément laissés de côté, comme la relation entre le monastère des Grottes et la vie politique et sociale de la Rus' de Kiev, ou encore le rôle qu'il a joué dans la structure ecclésiale (n'oublions pas que nombre d'évêques des XI[e]-XIII[e] siècles provenaient de ce monastère). Par ailleurs, il arrive que les indications fournies par les sources se fassent rares ou encore soient marquées par des fictions littéraires ou calquées sur des modèles hagiographiques et donc d'une interprétation difficile du point de vue historico-critique. Pourtant les éléments ne manquent pas qui permettent de tracer un tableau d'ensemble des divers moments et des caractéristiques de la vie quotidienne du monastère le plus représentatif de la Rus' de Kiev. La vision générale que nous avons présentée permet de souligner rapidement quelques traits essentiels de la conception de la vie monastique telle qu'elle était vécue au monastère des Grottes, du moins aux origines.

Une constante, d'abord, se dégage tant des sources que du parallèle offert par le monachisme studite: le rapport entre l'idéal monastique mis en relief surtout par Théodose et celui de la tradition ancienne. Le choix d'une typologie hagiographique et monastique déterminée, la préoccupation de rattacher Théodose au monachisme antique, le rappel du Mont-Athos, le choix même fait par Théodose de la règle studite sont autant de signes d'une fidélité à la tradition monastique. Toutefois ni Nestor ni l'auteur de la «Pochvala» ne présentent Théodose comme un simple imitateur des anciens moines. «Théodose, bien qu'il ait vécu dans la dernière génération ne fut pas inférieur, par la force et par l'amour de Dieu qui ont brillé en lui, à nombre de ceux qui l'ont précédé sur cette voie». De la sorte certains traits de la personnalité de Théo-

dose, que les historiens de l'hagiographie et de la spiritualité ont signalés comme typiques de la sensibilité russe, ou bien les adaptations qui furent faites pour introduire le Typikon studite, confirment «l'impression générale que le premier monachisme en Russie était byzantin dans sa structure et dans ses traits essentiels, ne maintenant les caractéristique locales que dans ses aspects les plus quotitiens, dans la rencontre des diverses personnalités et dans les circonstances propres à la vie de chaque jour»[1].

De plus, des divers aspects de la vie quotidienne que nous avons essayé d'analyser ressort une accentuation de certains éléments de l'expérience monastique: la dimension communautaire exprimée non seulement dans les divers moments de la journée, mais surtout par l'attitude de «diakonia» qui doit animer le moine et par la figure de l'higoumène; un rappel constant de la valeur de la pauvreté tant comme devoir de chaque moine que comme exigence cénobitique; la possibilité d'une expérience de solitude, malgré le choix d'une vie communautaire. On peut y ajouter quelques aspects que nous n'avons pas traités ou approfondis directement: le rôle culturel joué par le monastère des Grottes, sa présence active dans la vie de l'Église (évêques, missionnaires, rapports avec la hiérarchie grecque, etc.), son attitude face au pouvoir politique et les choix idéologiques qui en découlent, l'influence sociale: autant d'aspects qui complètent et précisent l'image du monachisme tel qu'il ressort du *KPP* et des autres sources.

Un autre domaine à étudier pourrait être l'influence du monastère des Grottes et de son style de vie sur l'ancien monachisme russe. L'auteur du récit dans *PVL anno 1051* paraît apporter la réponse: «Du monastère des Grottes tous les autres monastères ont pris leur règle, aussi celui-ci est-il considéré comme le plus ancien de tous». Dans la conscience du rédacteur de ce récit, assurément, comme pour Nestor, pour l'auteur de la «Pochvala», pour ceux du *KPP*, le rôle et l'importance du monastère des Grottes aux origines de l'expérience monastique de la Rus' étaient évidents. Non seulement

1. R.P. Casey, *Op. cit.*, p. 402.

les allusions extrêmement enthousiastes que l'on rencontre dans le *KPP* l'attestent (comme, par exemple, le rapport entre le baptême de Vladimir et la vie monastique inaugurée par Théodose), mais aussi de vrais témoignages historiquement datables. Par exemple, la présence importante dans les anciennes chroniques russes de faits qui concernent le monastère des Grottes est incontestable et elle témoigne du poids qu'exerçait cette communauté et son higoumène dans la vie politique de la principauté de Kiev. En outre, les relations entre le monastère des Grottes et d'autres communautés monastiques sont historiquement attestées. Certaines d'entre elles étaient constituées sur le modèle de celle de Kiev et il est probable que les divers évêques formés dans le monastère des Grottes en auront répandu les usages et les traditions. Le culte rendu à Théodose favorisa aussi ce rayonnement spirituel et, en un certain sens, la «canonisation» de l'idéal cénobitique.

Il reste cependant difficile d'établir dans quelle mesure le style de vie introduit par Théodose fut appliqué dans les autres communautés monastique apparues entre le XI[e] et le XIII[e] siècles. Il est possible que seuls les usages liturgiques de la tradition studite se soient répandus dans les divers monastères de la Rus' de Kiev, alors que différents aspects d'un cénobitisme strict et intégral auraient subi des modifications et des adaptations. Toujours est-il que dans le monastère des Grottes lui-même, entre le XII[e] et le XIII[e] siècles, le cénobitisme radical de la tradition studite a été l'objet de considérables retouches, comme nous l'avons relevé plus haut.

Il nous paraît significatif, toutefois, que l'idéal monastique choisi et proposé par Théodose, et exprimé par le style de vie cénobitique soit resté constant dans le monachisme russe. Sans exclure la dimension érémitique de l'expérience monastique, le réveil du XIV[e] siècle prendra comme référence la vie communautaire, et de manière plus exclusive encore le choix cénobitique sera proposé par Joseph de Volokolamsk aux XV[e]-XVI[e] siècles. Se référant aux moines qui ont vécu au monastère des Grottes, à la Vie de Théodose et aux faits racontés dans le *KPP*, Joseph écrit avec enthousiasme et une certaine nostalgie: «Nous avons lu toutes les divines Écritures,

mais nous n'avons pas trouvé un seul monastère qui ait tant de thaumaturges (...). En aucun autre monastère une telle chose ne s'est produite! Et en quel autre endroit pouvait-on pratiquer autant de jeûnes et supporter autant de souffrances et fatigues ascétiques et cette pauvreté qui rend semblable au Christ? (...) La ferveur que ces moines alimentaient grâce à l'ordre, à la dignité et à la sévérité monastique personne ne peut aujourd'hui la décrire par ses paroles, ou imiter par ses actions ce que ceux-là faisaient alors»[1].

Adalberto PIOVANO

Sigles utilisés dans cet article:

KPP = *Kievo Pečerskij Paterik*, éd. D. Abramovič, (= *Pam'jatky movy ta pys'menstva davnjoji Ukrajiny*, 4) Kiev 1931 (repr. cur. D. Tschižewskij, *Das Paterikon des Kiever Höhlenklosters*, [= Slavische Propyläen 2] Munich 1964).

PVL = *Povest' vremennych let*, éd. in *Pamjatniki Literatury Drevnej Rusi. Načalo Russkoj Literatury. XI-nač. XII v.*, Moscou 1978, pp. 22-277.

US = *Ustav studijskij cerkovnyj i monastyrskij*, ms. Gosudarstvennyj Istoričeskij Muzej (GIM), Sobr. Sinodal'noe (Sin) 330.

ŽF = *Žitie prep. otca našego Feodosija* (d'après le texte du *KPP*, Slovo 8, pp. 20-78).

SUMMARY. — *Kiev's Monastery of the Caves holds a special place in the monastic history of the Rus'. Founded by Anthony and Theodosius, it alone of all the monasteries in Kievian Russia has left behind significant documents. This patrimony is the result of the monastery's important social, cultural and religious role from the early years. Analyzing everyday life in the monastery, the Author begins by describing the relation of cenobitic to heremitic life, the Studite Typikon introduced by Theodosius, and the peculiar ground plan of the monastery. Then follows a description of the community, and the various elements of the monks' daily life: liturgical prayer, personal prayer and the* lectio divina, *work and material needs, clothing, meals, the evangelical practice of poverty. The Author's analysis confirms that the first form of monasticism in Kiev was, in its structure and essential features, byzantine. The main emphasis at the Monastery of the Caves was on life in community.*

1. IOSIF VOLOKOLAMSKIJ, *Ustav* 10, in *Velikija Minei Četii*, sobrannaja vserussijskim mitrop. MAKARIEM. Sept. dni 1-13, izd. Imperat. Archeogr Kommissii, St-Pétersbourg 1868, p. 549.